رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقديس

و

اسئِلة و اجوبة

تصنيف

القاضی زين الدين عمر بن سهلان الساوی

المتوفی سنة ۵۴۰ ﻫ

تقديم و تحقيق

حسن المراغی

«غفار پور»

رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقدیس

و

اسئِلة و اجوبة

تصنیف

القاضی زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی

المتوفی سنة ٥٤٠ هـ

تقدیم و تحقیق

حسن المراغی

«غفارپور»

ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ق
[نهج‌التقدیس]
رسالتان فی المنطق و الفلسفه: نهج‌التقدیس. اسئِلة و اجوبة/تصنیف زین‌الدین عمربن‌سهلان الساوی؛ تقدیم و تحقیق حسن المراغی. --تهران: شمس تبریزی، ۱۴۲۷ ق= ۲۰۰۶ م = ۱۳۸۵
۱۰۳ ص.
ISBN 964-94215-4-8
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب "نهج‌التقدیس" در شرح و ایضاح رساله بعضی فقها بر نظرت ابی البرکات بغدادی که مبتنی ابن سینا در "شفا" است.
کتاب حاضر شامل "نهج‌التقدیس، اسئِلة و اجوبة" مولف می‌باشد.
عربی.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی. ۲. منطق. ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. شفا-- نقد و تفسیر. الف. ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ ق. اسئِلة و اجوبة. ب. غفارپور مراغی، حسن، ۱۳۲۷ -. ج. ابی‌ملکا، هبه‌الله بن علی، ۴۵۴ - ۵۲۷ ق. د. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۴۲۷-۳۷۰ق. شفا. برگزیده. شرح. هـ عنوان. و. عنوان: نهج‌التقدیس. ز. عنوان: اسئِلة و اجوبة.
۹ ن/ ۶۷۵ BBR
۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران
۸۵-۸۲۴۸م

هویت الکتاب

□ اسم الکتاب : رسالتان فی‌المنطق و الفلسفة : نهج‌التقدیس و اسئِلة و اجوبة
□ المؤلف : زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی
□ المحقق : حسن المراغی «غفارپور»
□ مؤسسة النشر : شمس تبریزی ـ طهران ـ میدان انقلاب ـ اول آزادی ـ جنب سینما مرکزی ـ پاساژ ایران ـ شماره ۵۲ ـ
تلفن ۶۶۴۲۳۵۰۹ـ۳۳۹۱۹۲۷۸
□ سنة الطبع : ۱۳۸۵ـ۱۴۲۷هـ ـ۲۰۰۶م
□ المطبة : ارمغان
□ العدد : ۳۰۰۰

الفهرست

بسمه الله الرحمن الرحیم

تقدیم و تحقیق

الحمدللّه الّذی فضل الانسان علی جمیع خلائقه، و بعث محمّداً خاتم انبیائه، و انزل کتاباً فیه هدی و حکمة من اتبّعه نجی و من اعرض عنه شقی، و صلّی اللّه علی نبیّنا المصطفی و آله المجتبی صلوة دائمة و باقیة.

امّا بعد، فقد احصینا فی تقدیمنا علی کتاب «**البصائر النصیریة**» من اعمال الساوی رسالتین فلسفیتین، عثرنا علیهما فی المجموعتین المخطوطتین و هما من انفس المخطوطات الموجودة فی مکتبة «مجلس شورای اسلامی» فی ایران.

الاولی ـ رسالة «**نهج التقدیس**» فی المجموعة المخطوطة رقم ۴۸۲۸ و هی نسخ سنة ۶۴۲ الهجری.

الثانیة ـ رسالة «**اسئِلة و اجوبة**» فی المجموعة المخطوطة رقم ۵۹۹ العتیقة الثمینة، تاریخ نسخ الرسائل فیها مختلف بعضها سنة ۵۶۹ هـ و بعضها سنة ۵۷۰ هـ.

امّا تقدیمنا یشتمل علی فصول.

الفصل الاوّل

حیاة الساوی

هو القاضی الامام الاجلّ السید زین‌الدین برهان الحقّ عمر بن سهلان الساوی[1] احد الحکماء و المنطقیین الاسلامیین ظهر فی القرن السادس الهجری.

لم یتعرض المصادر علی سنة و لادته و تفصیل حیاته و دراسته و نشاطه العلمی و وفاته الّا عدد قلیل منهم، و ذلک مختصر جدّاً.

اوّل من قام بترجمته هو ظهیرالدین ابوالحسن علی بن ابی القاسم زیدبن الحسن البیهقی (المتوفی سنة ۵۶۵ ه) فی «تتمة صوان‌الحکمة» و کان معاصراً لصاحب الترجمة و صدیقه و صار ترجمة البیهقی مصدراً وحیداً و اخذها جیل بعد جیل عیناً. و هو

۱ـکما ورد فی اوّل رسالة «اسئلة و اجوبة» و هی اقدم المخطوطات فی اعمال الساوی رقم ۵۹۹ فی «کتابخانه مجلس شورای اسلامی» سنة النسخ ۵۶۹ ه و ۵۷۰ ه

يقول فى ترجمته:

«القاضى الامام الفيلسوف زين‌الدين عمر بن سهلان الساوى، سرد الشريعة و الحكمة فى نظام، و كان من ساوه فارتحل الى نيشابور و توطّن بها و تعلّم.

و كان يأكل من كسب يده و ينفق بالنسخ و يبيع نسخة من كتاب «الشفا» بخطّه بمأة دينار.

وحكى لى الاجلّ نجيب‌الدين الطبيب النيشابورى انّ القاضى عمر قال لى:

«طالعى الميزان و كان يوماً من الايّام قران الرأس و الزهرة على درجة طالعى فقلت: افوز فى هذا اليوم بحظّ جسيم.

و كان قد اشكل علىّ شكل من المقالة العاشرة من اوقليدس، فغلبنى النوم فنمت فرأيت فى المنام شيخاً قيل انّه اوقليدس النجار فقلت له: اسألک عن شيئى فقال سل فسألته عن الشكل المشكل علىّ فقال لى: عُدْ الى شكل كذا حتىّ يتبيّن لک ذلک الشكل فانتبهت و توضّأت وصلّيت و تأمّلت هذا الشكل المرجوع اليه، فتبيّن لى و علمت ما كنت اجهله.»

و للقاضى عمر تصانيف كثيرة منها: البصائر النصيرية فى المنطق ـ كتاب آخر فى الحساب ـ رسائل متفرّقة و له تصانيف

اخر احرقت مع بيت كتبه بساوة بعد وفاته حداداً له.

و كنت اختلف اليه فأراه بحراً موّاجاً من العلوم.

و مما كتبه الىّ رسالة له:

«كن [من] المنسلخين عن جلدة النسب و الالقاب و الواضعين عن اكنافهم اوزار الاعقاب، النافضين عن كواهلهم غَبرة الدهور و الاحقاب، فهذه عادة:

قد افلح من زكاّها و قد خاب من دسّاها.

و قال: ليس المحسن من توخى بالاحسان المحسن دون المسيئ.

اتّقِ من الشرّ اليسير فانّ اليسير يدلّ على‌الكثير.

لاتطمع فيما لايكون و لا تيأس مما يمكن ان يكون.

الخوف رمز ليس لاحد استقامة الّا به، فمن لم يخف اللّه خاف من كل واحد و من لم يخف عار الرذائل لم يكتسب الفضائل»[١]

و ما زاد اهل التراجم عليه شيئاً فكان من اهل ساوة، و لاندرى تاريخ ولادته و مكان دراسته و من كان اساتذته، لكنه نشأ فى مسقط رأسه و الف كتباً و رسائل و كانت له مكتبة.

---

١ ـ تاريخ الحكماء اى تتمة صوان الحكمة: ص ١٥١ ظهيرالدين البيهقى ـ القاهرة سنة ١٤١٧ هـ تحقيق ممدوح حسن محمد

قيل ان الساوى تتلّمذ على الامير السيد الامام شرف‌الزمان محمد بن يوسف الايلاقى و هو كان من الاطباء و الحكماء.(١)

اما الشهروزى و ابن ابى اصيبعة قالا فى ترجمة الايلاقى(٢) انه كان من تلامذة الشيخ‌الرئيس ابن‌سينا و لخص «القانون» و لم يذكرا انّه من اساتذة الساوى و لو كان تلميذ الشيخ واقعاً لم يكن معاصراً للساوى.

يظهر من الكتب و الرسائل ـ الّتى قدمها الساوى الى الحكام و السلاطين ـ انّه اتّصل بهم و كان ممن تقّرب الى السلطان سنجر و كان يختلف اليه و صنف له «الرسالة السنجرية».

اشار البيهقى الى غزارة علم الساوى و اشتغاله بانتساخ كتاب «الشفا» و بيعه لامرار معاشه و هذا القول يدلّ على تهذيب نفسه مع تقربه الى السلاطين.

كان الساوى معاصراً لاهل العلم و الحكمة منهم:

ابوالبركات البغدادى صاحب كتاب «المعتبر» فى الحكمة.

---

١ ـ تبصره: ص ۴٠ جامعة طهران ـ ١٣٣٧ ش، بكوشش محمدتقى دانش‌پژوه.

٢ ـ كنزالحكمة (ترجمة نزهة الارواح)، ج ٢، ص ٨۵، طبقات الاطباء، ص ۴۵٩، ابن ابى اصيبعة، مكتبة الحياة، بيروت.

نجيب‌الدين ابوبكر الطبيب النيشابورى.

تاج‌الدين ابوالفتح محمد الشهرستانى.

افضل‌الدين عمر بن على بن الغيلانى.

شرف‌الدين محمد بن مسعود المروزى

اسعد مهنى و غير هم.

نظّن انّ الساوى رجع الى ساوه آخر حياته و توفّى فيها سنة ۵۴٠ ه.

الفصل الثانى
تراث القاضى الساوى الذى وصل الينا

١ـ تبصره در منطق (التبصرة فى المنطق) بالفارسية و هى خلاصة البصائر النصيرية

٢ـ رساله در منطق (رسالة فى المنطق) بالفارسية و هى صغيرة جداً.

اراد الساوى تأليف كتاب مختصر فى العلوم الحقيقية و صنّفه باللغة الفارسية و ابتدأ بالمنطق و قال بعد الحمد و الصلاة:

«اما بعد هذا مختصر فى العلوم الحقيقية و اوتى فيه ما هو مهم فى العلم بحقائق الموجودات و وضع كله فى ثلاثه اقسام:

الاول ـ فى بيان قانون يصون طالب العلوم عن الخطأ، يقال له علم المنطق.

الثانى ـ فى بيان الاجسام و حركتها و سكونها و ما يتعلق بها و هوالعلم الطبيعى.

الثالث ـ فى بيان اثبات الصانع و تنزيهه و تقديسه و نحو تأثيره فى ايجاد الممكنات و هو العلم اللهى.

الاول ـ فی بیان المنطق و هو فی ثلاثة فصول ....»

و المصادر لاتذکر شیئاً فی بقیة اقسام الکتاب.

۳ ـ رسالة فی تحقیق نقیض الوجود ـ بالعربیة ـ یرید الساوی فیها مؤآخذة الشیخ الرئیس کما فعله فی البصائر.

طبع الثانی و الثالث مع التبصرة فی جامعة طهران سنة ۱۳۳۷ ش کلها بتحقیق منوچهر دانش‌پژوه مع مقدمة فی ترجمة صاحب البصائر.

۴ ـ شرح رسالة الطیر للشیخ الرئیس ابن‌سینا فی اشتوتغارت[1]

۵ ـ رسالة فی بیان المعجزات و الکرامات و الاعاجیب:

کذا سماها المصنف فی نص الرسالة فی النسخة المخطوطة رقم ۴۲۶۷ فی مکتبة ملک فی طهران امّا فی بعض المصادر و النسخ سمیت «رسالة التوطئة» و المستند فی انتساب الرسالة الی الساوی نفس المخطوطات.

طبعت رسالة تحت عنوان «الطلسمات و النیر نجات» فی حاشیة «شرح الهدایة»[2] و نسبت الی الشیخ الرئیس قال دانش‌پژوه انها رسالة الساوی طبعت مع حذف و تصرف و اورد

۱ ـ تاریخ علوم عقلی: ص ۲۲۹ الدکتور ذبیح‌الله صفا جامعة طهران.

۲ ـ شرح الهدایة: ص ۳۶۵، صدرالدین محمدالشیرازی

عبارات منها فی مقدمة تبصرة الساوی.

اما فی مخطوطة مکتبة ملک نسبت الرسالة الی الساوی و بعد البسملة و الحمدلة قال صاحب الرسالة:

«فهذه رسالة فی بیان المعجزات و الکرامات و الاعاجیب التی یحکی عنه [کذا فی الاصل] اربابها و هی مشتملة علی فصلین:

الاوّل ـ فی الصور التی یختص بمشاهدتها الانبیاء و الابرار و الکهنة و السحرة و الممروورون [کذا فی الاصل لعل الصحیح المزوورون] بل النیام.

و الثانی ـ فی الآثار العجیبة الصادرة عنهم...»[1]

قال بعض المعاصرین ان للشیخ الرئیس کتاب فی «السحر و الطلسمات و النیرنجات و الاعاجیب» له نسخة فی مکتبة ولی‌الدین استانبول.[2]

فنستطیع ان نقول ان المطبوعة و المخطوطة تختلفان و ما جاء فی المطبوعة لیس فی المخطوطة و ان کان بینهما تشابهاً.

وللشیخ الرئیس رسالة فی الموضوع نفسه و لعل الساوی ـ کما دأبه فی البصائر ـ اخذ مادة الرسالة عن کتاب الشیخ و بعد تغییر

۱ ـ المجموع المخطوط رقم ۴۲۶۷ کتابخانه ملک.

۲ ـ تاریخ علوم عقلی: ص ۲۲۶، الدکتور ذبیح‌الله صفا.

هيأتها صنع تلك الرسالة و لهذا السبب زعم الكاتبون انهما واحد.[۱]

۶ـ الرسالة السنجرية فى الكائنات العنصرية

قيل: نسبها صاحب كشف الظنون الى الساوى و قال فى مقدمة الرسالة انه صنعها لسلطان سنجر حينما اتصل به وكان فى قصره[۲]

۷ـ مختصر صوان الحكمة.

نسب كتاب صوان الحكمة الى ابى سليمان المنطقى السجستانى و قيل هو مفقود اختصره الساوى و قال محقق منتخب صوان الحكمة: وجده [اى مختصر الساوى] فى المجموع رقم ۳۲۲۲ بالمكتبة السليمانية. زادالساوى فيه شيئاً قليلاً منه ترجمة الفارابى التى ليست فى منتخب صوان الحكمة.[۳]

۸ـ نهج التقديس:

۱ـ مقدمه تبصره: ص ۴۶، منوچهر دانش‌پژوه.

۲ـ مقدمه تبصره: ص ۴۷.

۳ـ مقدمة [منتخب] صوان الحكمة: ص ۲۶، لابى سليمان السجستانى، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى، طبعة جامعة طهران و هذا الكتاب المطبوع ليس للسجستانى كما زعم محققه.

هو فى المجموع رقم ۴۸۲۸ (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) رأيت النسخة فيها و هى نسخ سنة ۶۴۲ الهجرى فى ۱۶ ورقة و نسبت الرسالة الى الساوى و ابتدئت بعد البسملة هكذا« رسالة نهج التقديس من كلام القاضى الامام عمر بن سهلان، اما بعد فقد سئلنى بعض اخوانى الخاص ان انظر فى الرسالة التى الفها بعض فضلاء الزمان حكاية عن ابى البركات شيخ اليهود فى الرد على الشيخ ابى على سينا فى مصيره الى ان العلم [كذا فى الاصل] الله بالجزئيات...»

۹ـ اسئِلة و اجوبة:

الرسالة السابعة فى المجموع رقم ۵۹۹ (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) تاريخ النسخ سنة ۵۷۰ الهجرى و المخطوط اقدم المصادر و النسخ المخطوطة جاء ذكر الساوى و رسالته فيه.

۱۰ـ كتاب البصائر النصيرية.

هذا اهم اعمال الساوى و اكبرها من وجوه شتى و هو فى علم المنطق التقليدى.

قبل خروج تصانيف الشيخ الرئيس الى عالم الوجود لم يكن كتب معينة للتدريس بوجه عام فى بيئة المدارس الاسلامية، اما بعد تصنيف الشفا و الاشارات و التنبيهات صار كلا هما اساساً و

محوراً للدراسة و التدریس بل لم یصنف مثلهما.

بعد الشیخ حاکاه المؤلفون لکن محاولتهم صارت عقیمة و منهم الساوی صنف «البصائر النصیریة» و یقول فی سبب تصنیفه:

«انه تقرب الی مجلس السید نصیرالدین... ابی القاسم محمود بن ابی توبة... و امره بتحریر کتاب فی المنطق» و کان نصیرالدین وزیراً لسنجر و قتل بعداً.

قمنا علی تحقیق الکتاب و نشره قبلاً و تکلمنا فی تقدیمنا علیه فیما یتعلق بمادته و هیأته و کذا بعض المسائل المنطقیة.(۱)

---

۱ ـ البصائر النصیریة فی علم المنطق، انتشارات شمس تبریزی، طهران، ۱۳۸۳ ش.

الفصل الثالث

کمامر تعدّ من اعمال الساوی رسالتان فلسفیتان لم تنشرا من قبل و لم نر منهما اثراً فی فهارس المخطوطات و المکتبات غیر «کتابخانه مجلس شورای اسلام» بل لم یشر اصحاب التراجم الیهما و لم یعدّوهما من اعماله.

۱ـ رسالة نهج التقدیس

و هی فی علم الحقّ تعالی للجزئیات و یرید الساوی فیها الردّ علی الشیخ ابی البرکات البغدادی فی ردّه علی الشیخ الرئیس ابن سینا من انّ الشیخ انکر علمه تعالی للجزئیات.

و نحن فیما یتعلّق بمواضع من الرسالتین اشرنا الی اقوال الشیخ الرئیس و الشیخ ابی البرکات.

لکن هنا و هناک بوادر شنیعة صدرت من بعض الکتّاب و المتفلسة و المقلّدة من زمن ظهور الشیخ الرئیس و نشر کتبه فی البیئة الاسلامیة و غیرها، مع البغض و الحقد و التعصّب و الجحد و العناد فی حقّه.

و من المؤسف صدرت هذه الضغائن و الجحود من الاسلاميين.

امّا العلماء فى البلاد الغربية عرفوا قدره و منزلته سريعاً و ترجموا كتبه من القديم الى اللغة الاتينية و ظهر اثرها فى تغيير معارفهم كما يقول سارتن فى حق الشيخ الرئيس:

«قد اعجز من جاء بعده ان يجاريه»(١)

لأنّه كان اوحد اهل الارض مع حداثة سنّه و لمّا طرح معاصره العالم المحقّق ابوريحان البيرونى مسائله و خرج فى المباحثة عمّا يقتضى الادب و اسلوب المحادثة بين العلماء تركه هذا الفتى الفاضل و فوّض الامر الى تلميذه.

و الحاصل انّ مخالفيه و مناوئيه قديماً و حديثاً امّا جاهل مغرور، او متعصّب عنيد لزيد او عمرو، او ممن لم ينته الى مقاصده كما اشاراليه قطب الدين الرازى فى مقدمة «لوامع الاسرار» و الحكيم عمر الخيّام.

و استهدف اكثرهم المثل المشهور: «خالف تذكر».

---

١ ـ مقدمة الشفا: المعادن و الآثار العلوية ـ القاهرة.

امّا فلسفة و مدرسة الشيخ الرئيس فلها وجوه شتّى و شعوب مختلفة، ليست ارسطية محضة، او ماورد من الاغريق، و لا ما توصف بالفلسفة الشرقية كما زعم المخالف الجاهل بل جمع و دوّن العلوم و المذاهب الفلسفية و المعارف و حقق كلّها و وضع منهجية خاصّة فيها ما فعلها من سبقه و لامن جاء بعده.

من اكتفى فى البحث عن فلسفة الشيخ و مذهبه او مقاصده بكتاب او كتابين مثل «الشفا» و «الاشارات» فقد ضلّ و اضلّ.

كلّ سطر و جملة مما كتب قاعدة علمية و فلسفية فهو قليل اللفظ و كثيرالمعنى يحتاج الى شرح و تفسير.

كم رسالة او مقالة او جواب سؤال جرى من قلمه الشريف و هو كثير يشتمل على تحقيق او تأسيس اصل و مذهب و نظرية حديثة ليس لها اثر فى اعماله المفصّلة.

يمكن ان نقول كلّ من جاء بمذهب فلسفى و نظرية جديدة فى المعارف لها تحقيق و منشأ فى اعمال الشيخ الرئيس.

و ليكن هذا تذكرة لمن عاصرناه نظير الدكتور عبدالرحمن بدوى تجرّى قلمه فى تقديمه على كتاب «البرهان» و «الشعر» من اجزاء «الشفا» و تجاوز عن حدّه فى حق الشيخ الرئيس و حجّة الحقّ من حيث لايشعر.

امّا رسالة «نهج‌التقديس» فهی فی شرح و ایضاح ماورد فی رسالة بعض فضلاء زمان الساوی فیما یتعلّق. بمذهب الشیخ ابی البرکات البغدادی (المتوفی سنة ٥٤٧ هـ او سنة ٥٦٠ علی قول آخر) فی ردّه علی قول الشیخ الرئیس فی «الشفا» فی علم الباریٔ تعالی بالجزئیات.

لعلّه کان الفاضل المذکور هو عضدالدین ملک یزد و هو کان سلطاناً و عالماً و معاصراً لعمر الخیام.

ترجم له الشهروزی و قال له رسالة «بهجة التوحید» او «مهجة التوحید» و کان عضدالدین هذا من اتباع الشیخ ابی البرکات و کان یؤید مذهبه فی علم الحق تعالی.

نقل الشهروزی مناظرة وقعت بین عضدالدین و عمرالخیام فی ردّ ابی البرکات علی الشیخ الرئیس.

قال له الخیام انّ ابا البرکات لم یفهم قول الشیخ الرئیس و لیس له قوّة فهم کلامه فضلاً عن الاعتراض علیه.

و فی الحال غضب السلطان عضدالدین و شدّد علی الخیام و خرج عن طریقة آداب البحث و جری الهذیان و الخزعبلات علی

لسانه ثم سکت الخیام و قام.[١]

و نری من رسالة الساوی انّه لم یعثر علی کتاب ابی البرکات فی ردّه[٢] علی الشیخ الرئیس و اکتفی بما جاء فی رسالة الفاضل المذکور و اذ کان کلهم معاصراً و صار مذهب ابی البرکات مشهوراً و جاریاً علی السنة العلماء و منهم عضدالدین، حاول الساوی ایضاح مقاصد الشیخ الرئیس و الردّ علی مذهب ابی البرکات.

و نعلم انّ مسألة علم الحقّ فی الحکمة و الکلام طویل الذیل و کثیرالشجون لیس هنا محل بحثه، و للشیخ الرئیس فی کتبه و رسائله تفصیل فیها، و کما قلنا من اقتصر فیه علی بعض کتبه فقد ضلّ.[٣]

١ـ کنزالحکمة: ج٢، صص ٧٣ـ ٧٢، ترجمة المرحوم ضیاءالدین الدرّی ١٣١٦ ش.

٢ـ انظر فی ردّ ابی البرکات علی الشیخ الرئیس: المعتبر: ج٣، ص٨٤، و بعدها حیدرآباد سنة ١٣٥٨ هـ.

٣ـ انظر تفصیل المذاهب فی علم الحق: الاسفار الاربعة: ج ٦، صدرالدین محمّد الشیرازی.

٢ـ رسالة اسئِلة و اجوبة

و هذه الرسالة اقدم نسخة عثرنا عليها فی مجموعة مخطوطة رقم ۵۹۹ تشتمل على رسائل شتی نسخت بعضها فی سنة ۵۶۹ و بعضها الاخری سنة ۵۷۰ هـ.

هی تنقسم ال قسمين:

فی القسم الاوّل ـ طرح بعض طلبة العلم اسئِلة فی «العقل و العاقل المجرّد و المعقول و طريقة تعقّل المجردّات و البحث عن موانع الادراک» على الساوی يريد الاجابة عنها.

اجاب الساوی عن اثنين منها لكن الجواب عن الثالث بقی ناقصاً و قطع كلامه و يبدوانه من عمل الناسخ و اذ لم نعثر علی نسخة اخری تركناها الی من جاء بعدنا و يتمكن من نسخة اخری لتكميلها.

امّا القسم الثانی ـ فهو يتناول مسائل منطقية و شكوكاً فی العكس و قياس الخلف و فروعهما و ردت فی كتاب «**عيون الرسائل فی فنون المسائل**» لاحد المعاصرين، طلب **شهاب‌الدين** ـ و هو من اصدقاء الساوی و كان بينهما مودّة و مداعبة ـ منه الاجابة عنها.

و لم نجد فی الرسالة و مصادر التراجم شيئاً يدلّ علی هويت و

حياة هذا الرجل و لاندری علی وجه الدقة من هو شهاب‌الدين، انّما نظنّ: لعلّه كان شهاب‌الدين الواعظ الشنوركانی كما ذكره البيهقی فی «تتمة صوان الحكمة» و كان معاصراً للساوی و تاج‌الدين محمد الشهرستانی.

و كان يحضر فی مجالس المباحثة التی قد وقعت فی نيسابور.

امّا كتاب «**عيون الرسائل فی فنون المسائل**» الظاهر هو من **السيد الامام شرف الزمان**، ترجم الشهروزی و ابن ابی اصيبعة فی طبقات الاطباء لطبيب و فيلسوف و هو السيد عبدالله محمد بن يوسف شرف‌الزمان الايلاقی و قالا انّه من تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا و كان طبيباً و فيلسوفاً لخص كتاب «القانون».

نری من هاتين الرسالتين و ترجمة الساوی اتقانه فی علوم زمانه علی‌الخصوص فی المنطق و الفلسفة و كان يعدّ اماماً و مرجعاً بين المعاصرين لحلّ الشكوک، و له منهج قويم و اسلوب رصين كما كان للحكيم عمر الخيام.

فصل الرابع

تحقیق الرسالتین و اخراجهما

ما وجدنا فی مصادر ترجمة الساوی و فهارس المکتبات نسبة الرسالتین الیه و انحصر علمنا فقط علی ما جاء فی النسخ المخطوطة غیر انّ البیهقی عدّ من اعماله رسائل دون ذکر اسمائها.

امّا المجموعتان المخطوطتان کلا هما من اقدم النسخ المخطوطة العتیقة الثمینة، الموجودتان فی مکتبة «مجلس شورای اسلامی»، خط کتابتهما ردئیة و دون نقطة، سقطت کلمات منهما هنا و هناک او شطب بعضها لاتسهل قرائته.

نحن بعد الفحص الطویل لم نجدلهما نسخة اخری.

قد انحصر تصحیح و تحقیق النص علی نسخة واحدة و اذاً کان تحقیقهما عملاً شاقّاً و اتعبنا نفسنا فی طریقهما.

مهما یکن من امر رجحنا نشر هما و عرضهما الی اهل النظر و التحقیق مع کل نقص و عیب، و اعتذر و اعترف بعجزی و

قصوری، و اقول هذا وسعی استفرغته فی خدمة تحقیق و اخراج الرسالتین استغفرالله مما اخطئت انه ولی الغافرین.

طهران

حسن المراغی (غفّارپور)

۱۲ رجب ۱۴۲۳

۲۹ شهریور ۱۳۸۱

۲۰ فبرایر ۲۰۰۲

رسالة

نهج التقدیس

بسم‌اللّه الرحمن الرحيم

رسالة نهج‌التقديس

من كلام القاضى الامام عمر بن سهلان

امّا بعد، فقد سألنى بعض اخوانى الخلّص ان انظر فى الرسالة التى الّفها بعض فضلاء الزمان و كباره حكاية عن ابى البركات شيخ اليهود فى الردّ على الشيخ ابى على بن سينا فى مصيره الى «ان علم اللّه بالجزئيات ليس بطريق جزئى بل على وجه كلّى حسب معتقده» و اجيب عن تلك الكلمات بانياً على مذهبه و شارحاً مطلبه فاجبته الى ذلک، و ابتدأت بذكر حجّته الناطقة باستحالة علمه بالجزئيات الّا على الوجه الذى ذكره، ثم تلوته باعتراضات الرسالة و وجه الجواب عنها، ثم بما اعتقدوه برهاناً على مذهبهم و بيان وجه الغلط فيه مستعيناً باللّه.

قال ابن سينا فى كتابه الموسوم بـ«الشفا»: «[و من وجه آخر][(۱)] و لايجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها من حيث هى

۱ـ الزيادة من «الشفا» المطبوع: ص ۳۵۹ القاهرة.

متغيّرة عقلاً زمانياً مشخّصاً بل على وجه(١) آخر نبينّه، فانّه لايجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدّة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون [واجب] الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات ان عقلت بماهى مجردة(٢) و بما يتبعها مما لايتشخّص لم يعقل بماهى فاسدة،و ان ادركت بما هى مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخّص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيّلة، و نحن قد بيّنّا فى كتب أُخرَ(٣) ان كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هى محسوسة(٤) و متخيّلة بآلة متجزئة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له، كذلك اثبات كثير من التعقّلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيئى على نحو كلّى و مع ذلك فلا يعزب عنه شيئى شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات و [لافى] الارض [و هذا من العجايب التى يحوج تصورها الى

١ـ فى المطبوع: نحو
٢ـ فى المطبوع: بالماهية المجردة
٣ـ الشفاء: اخرى
٤ـ المصدر: او

لطف قريحة].(١)

فهذا مجموع كلام الرئيس و شرحه يستدعى ابانة حقيقة العلم الزمانى بالاشياء الزمانية و كيفتيّه ليتّضع كلامه.

فاقول: انّما لايجوز ان تعقل الاشياء الزمانية تعقلاً زمانيهاً، لانّ العلم الزمانى بالاشياء الزمانية انما يكون فى ازمنة وجودها لاقبل و لابعد.

فالعلم بحدوث زيد المشخّص المعيّن بعد ما لم يكن الواقع فى هذا الزمان بعينه لايكون الّا فى هذا الزمان، و كذا العلم بعدمه لايكون الّا فى زمان عدمه اعنى العلم الزمانى الّذى ذكرناه.

لانّه لو حصل قبله او بعده كان جهلاً، اذ من المحال ان يعتقد قبل حدوث زيدالمعيّن انّه حدث و لم يحدث زيد لا انّه سيحدث، فلا شكّ انّ اعتقاده يكون جهلاً.

و انّما العلم هو ان يعلم عدمه لاوجوده اذ هو معدوم لا موجود.

ثمّ اذا وجد فلايجوز ان يبقى علمه بعدمه اعنى العلم الزمانى الذّى ذكرناه.

و هو: ان يعتقد انّ زيداً معدوم فى هذا الزمان و قد صار

١ـكلما بين المعقوفتين زيادة من الشفاء

موجوداً، اذلو بقى كان جهلاً لا علماً، و اذا لم يَبق ذلك العـلم و حدث علم آخر و هوالعلم بوجوده الآن كان تغيّراً

اذ العـلم ليس من الاضافات المجرّدة الّتى لا ترجع الى صفة و هيئة فى الذات مثل كونك يميناً و شمالاً، بل هو هيئة و صـفة، لهـا اضافة الى امر خارج، فاذا زال علم وحدث آخر لم يكن ذلك تغيّر الاضافة فحسب، بل تغيّر صفة للذات العالم و يستحيل اثباته فى حقّ من يستحيل عليه التغيّر.

امّا اعتراضهم فمن وجهين:

احدهما: و هو انّهم قالوا: علمه علة الموجود الممكن و لاشيئى من العلل يتغيّر بتغيّر المعلولات، فلا يتغيّر علمه بتغيّر المعلولات.

و اقتصر على هذا القدر مع انّه يحتاج الى مقدمة اخرى تقترن نتيجة قياسه التّى هى: انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات ليلزم منها انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات.

و تلك المقدمة هى: «انّ بعض المعلومات مـعلول له، و كـل معلول فلايتغير بتغيّره علّته، و بعض المـعلولات لايـتغيّر بـتغيّره علّته.»(۱)

۱ـكذا نص المخطوط رجحنا ضبط النص عيناً

و انّما اوردنا هذه المقدّمة جزئية، لانّا لوجعلناها كلية، و قلنا: «كلّ المعلومات مـعلول له» كـذبنا، اذ ذاتـه مـعلوم له و ليس معلولاً.

و ان زدنا ذاته وجعلنا المقدّمة منفصلة و قلنا:

«كل معلوم امّا ذاته، و امّا معلوماته» و قد ناهينا تلك المقدّمة و هى انّ: «كل معلول فلايتغيّر بتغيّره علّته» كان القياس من منفصلة صغرى و حملية واحدة كبرى، و هى من جملة الاقيسة البعيدة من الطبع، فان المطبوع من هـذا الاقـتران ان تكـون مكـان الكـبرى حمليات كثيرة بعدد اجزاء الانفصال تشترك فى مـحمول واحـد لاحملية واحدة، ثمّ نتيجته مع بُعده عن الطبع منفصلة هكذا و هى ان: «كل معلوم اما ذاته و اما ما لا يـتغيّر بـتغيره عـلّته» و يَكـون الانفصال بمعنى «عدم الخلوّ» لا بمعنى «عدم الاجتماع».

ثمّ اذا انقضى احد جزوى المنفصلة الذّى لاحاجة اليه فى هذا المطلوب و هو «ذاته» و جعلنا القضية «حملية» حصلت «جزئية» و هى «بعض المعلومات مما لايتغيّر بتغيّره علّته» و هذا غير ما الزمناه عن تلك المقدمة الجزئية، فلا حاجة اذن الى هذا التكلّف.

و الجواب عنه هو:انّ قوله «عـلمه عـلى المـوجود المـمكن» صحيح فى نفسه، ولكنّ العلم الذّى هو علّة انّما هو علمه بـذاتـه

الذّى هو مبدأ الوجود كله و علمه بالمبادى و الاسباب على الترتيب الذّى فى الوجود.

امّا «العلم الزمانى» الذّى نفيناه عنه لايجوز ان يكون علّة اصلاً لا فى حقّه و لا فى حقّنا ايضاً، فانّ الصانع منا اذا تصور شكلاً ما مثلاً ثم اوجده فعلّة وجود الشكل هو العلم الكلى الحاصل له اولاً بشكل هو مثلاً كرةٍ تحيط بذى اثنىعشر قاعدة مخمّسات، لا العلم الجزئى الزمانى بهذا الشكل المعين.

اذ هذا العلم لايحصل الّا بعد وجود الشكل فانّا بيّنّا انّ العلم الزمانى بالشيئى الجزئى الزمانى لايحصل الّا فى زمان وجود معلومه و بعد تشخّصه و تعيّنه فى نفسه، و العلة يشترط تقدمها على المعلول و ما لايحصل الا بعد وجود الشيئى لايكون متقدماً عليه فلايصلح ان يكون علة له.

و كذا فى حقّ البارى ـ عزّ اسمه ـ لو ثبت له مثل هذا العلم تقديراً لم يكن علّة، فثبت انّ العلّة هوالعلم الكلى المحيط بالموجودات كلّها مبدعها و حادثها، زمانيّها و غير زمانيّها.

و اذا كان هذا العلم هوالعلّةُ فهذا العلم لايتغيّر بتغيّر المعلولات و لا المعلولات كما هو لازم من قياسه.

بل المعلولات الاولية لهذا النوع من حيث هى معلومات غير

متغيّرة ايضاً، فكيف يقال لايتغيّر بتغيّرها العلم و هى غير متغيّرة فى نفسها، اذ هى من حيث كونها معلومات هذا العلم كلية.

فانّ العلم الكلى لايكون معلومه جزئياً من حيث هو جزئى، فانّ من يعلم انّ الانسان حيوان لايكون بهذا العلم متناولاً لزيد من حيث هوزيد الّا من حيث هو انسان مندرج تحت القضية الكلية و اذا كان معلومه معلوماً من حيث هو كلى فهو من حيث هو كلى غير متغيّر و لم يلزم من قياسه ان له علماً زمانياً بالزمانيّات.

ثمّ لايتغيّر بتغيّرها بل لزم انّما هو علّة للمعلولات لايتغيّر بتغيّرها و هو حقّ كما بيّنّاه، هذا هوالكلام على صغرى قياسه.

و امّا كبرى قياسه، ان تركت على الاطلاق الذى ذكروه، فليست بصادقة الّا ان تغيّر عن اطلاقها و يتمحّل لصدقها كما اومأنا اليه اخيراً. فلنتكلم على اطلاقها ليعلم وجه الخلل فيها ثمّ نشير الى الشريطة المضطّر اليها للصدق.

فنقول: اولاً قوله «لاشيئى من العلل يتغيّر بتغيّر المعلولات».

ان عنى به ان تغيّر المعلول لايكون سبباً لتغير العلة فهو حق.

و ان عنى به ان تغيّر المعلول لايدلّ على تغيّر العلّة على معنى انّ تغيّر المعلول لايكون يعدّ تغيّر العلّة، فليس قوله بحقّ.

فانّ المعلولات لايتصور تغيّرها فى انفسها الّا لتغيّر العلل و

ذلک لانّ العلّة اذا لم یتغیّر و هی علی الوجه الذّی کانت علیه فیجب ان یبقی معلولها علی الوجه الذّی کان معلولاً والّا لم یکن علّة قد وجدت مع عدم معلولها و العلّة ما اذا وجدت وجد معلولها، فاذا تغیّر المعلول فلم یتغیّر الّا لانّ العلّة لم تبق علی ما کانت به علّة.

و هذا کلام جملی نفصّله بما نردفه به و هو انّا نقول:

المعلول اما ان یتغیّر لذاته او لسبب غیره و لا یتصّور تغیّره لذاته، لانّ المعلول اما نفس التغیّر او شیئی عرض له التغیّر.

فان کان نفس التغیّر فحدوث التغیّر فی نفسه اعنی فی نفس هذا المتغیّر یتوّهم علی وجوه:

اما بان یستمّر فیما هو علیه، مثلاً التغیّر من السواد الی البیاض اذا استمر فی سلوکه و توّجهه الی البیاض: فانّه دام سالکاً و مستمراً علی الحرکة نظنّ انّ ذلک تغیّر عن النفس الذّی حدث اوّلاً اعنی الاخذ من السواد و الحرکة عنه بعد السواد المستقّر.

و هذا فی الحقیقة لیس تغیّراً بل بقاء علی حقیقة واحدة تلک الحقیقة هی طبیعة نوع ما من التغیّر و هو السلوک من السواد الی البیاض فمادام فی هذا الطریق فهو تغیّر واحد و ان کان قد تنتقص السوادیة و تزداد البیاضیة.

ولکن لیس ذلک اختلافاً فی التغیّر بل حدوث انواع من الالوان من السواد و البیاض علی ما یعرفه المتعّمقون فی الطبیعیات، اذ لیس یمکن ان یقال فی الاعراض انّ واحداً منها یبقی بعینه او یکون اشدّاو اضعف حتّی یکون حاملاً للشدّة و الضعف و هو واحد بعینه، فانّه لیس هناک معنی واحد یقبل الاختلاف علیه الّا الموضوع.

و تحقیق هذا الکلام یستدعی اوراقاً کثیرة لایلیق بهذه الرسالة المختصرة مع انّ الکلام مع الحکیم الذّی یصدق هذه المقدمات و قد فرغ من اتقان المسائل الطبیعیة و بعض الالهیة الی هذالمقام.

امّا المجادل المشاغب فلا یستحق ان یضیع الروزجار بالکلام معه و الزامه امراً من الامور، و کذا طالب الحق لایراعی البرهان الی هذا المطلب ما لم یفرغ عن اتقان ما یقدّمه من العلوم و المطالب.

و امّا ان لایستّمر علی ما هو علیه بل ینعدم امّا بان یعقبه تغیّر اخر مضادّ له او مخالف مثل ان ینتهی التغیّر من السواد الی البیاض.

او یتقطع الانتهاء فیرجع عن حدّه الموصول الیه قهقری، و یأخذ الی السواد، اولا یاخذ الی الضدّ بل الی مخالف مّا مثل ان

يأخذ الى لون مّا ليس فى طريقه الذّى اخذ فيه فيما بين الحدّين.

و امّا ان ينعدم من غير ان يعقبه تغيّر آخر بل يقف فى الوسط و ينعدم التغيّر رأساً و جميع هذه الاقسام لايتصور ان يكون لذات التغيّر الاوّل الذى فرضناه المعلول بل لسبب اخر غيره.

و ذلک انّ(١).... المعلول لايخلو امّا ان يبقى زماناً او لايبقى و ان لم يبق فهو محال سواء كان انعدامه فى آن وجوده او آن عقيبه، لانّ فى احدهما اجتماع وجود الشيئى وعدمه فى آن واحد، و فى الاخر تشافع الآنات و كلا همابيّنا الاستحالة.

هذا مع الاستحالة من وجه آخر و هو انّ التغيّر حركة، و الحركة لايتصّور وجودها الّا فى زمان ما بيّن فى الطبيعيات.

فان بقى زماناً ثمّ انعدم لذاته على احدى الجهات الّتى ذكرناها فمحال ايضاً لانّ ذلک الزمان يقبل التجزئة الى اجزاء غير متناهية و ذات التغير الاوّل موجود فى جميع الاقسام المفروضة فكيف تراخى التغيّر الذّى هو سبب الذات الى العدم الزمان الثانى.

كذا الكلام فيها اذا جعل المعلول شيئاً ما يعرض له التغيّر ثمّ كان ذلک التغيّر لذات المعلول لالغيره، فان هذه المحالات كلّها لازمة

١ ـ هنا سقط قدر نصف سطر من النسخة المخطوطة.

له.

سواء كان لغيره بحيث ينعدم ذاته رأساً او يتغير فى حالة له مثلاً من حرارة الى برودة او بالضد مع اختصاص هذا القسم بكلام و هو ان مالذاته يستحق ان تعدم عنه حالة بعد وجوده على تلک الحالة.

فتلک الحال منافية لذاته فلا تكون حادثة لذاته بل لامر آخر مقارن له، فما دام ذلک المقارن موجوداً لاتعدم تلک الحالة الّا ان يعدم او يتغيّر عما هو عليه اعنى ذلک المقارن الموجب للحالة المنافية و هو المطلوب اذ هو يغيّر المعلول بتغيّر العلّة.

و مثال هذا ما اذا جاور الماء فى اول تكوّنها ناراً اقتضت حدوث الماء على صفة السخونة المنافية للماء، فما دامت مجاورة له لم يخلع الماء تلک الصفة المنافية و لم يرجع الى مقتضى ذاته من البرودة، الّا ان يعوق النار عائق يمنع فعلها من ضدّ يزاحمها او زوال مجاورة او غير ذلک من الاسباب.

هذا كلّه على ان المعلول لايجوز ان يتغيّر لذاته و امّا تغيّره بسبب غيره فذلک السبب لايخلو امّا ان يكون نفس العلّة اوامر عرض للعلّة او خارج العلّة و عوارضها، و لايجوز ان يكون نفس العلّة لانّ ما يكون سبباً لشيئى لايجوز ان يكون بعينه سبباً لتغير

ذلک[1]... فی نفسه مع بقائه علی حالة التی کان علة بها و قد بان هذا فی العلوم.

فبقی انّ السبب امّا ما یعرض للعلّة فی ذاتها و امّا من امر خارج عنها.

فان کان ما یعرض للعلّة فی ذاتها فهو عین المطلوب، اذ العلّة قد تغیّرت بهذا العارض عن الحالة الاولی حتّی تغیّر بسببها المعلول.

و ان کان تغیّر المعلول بسبب امر خارج عن العلّة و عوارضها، فلم تکن العلّة علّة الّا بشرط عدم عدم هذا الامر الخارجی فاذا وجد فقد عدم شرط العلّة فخرجت العلّة عن کونها علة.

نعم لو لم یوجد تغیّر فیها یقال علیه العلّة و هی الماهیّة الّتی تعرض لها العلّیة و لکن وجد التغیّر فیما به العلّة علّة.

اذ العلّة ذات بشرط عدم ذلک التغیر فاذا وجد التغیّر فقد تغیّر هذا المجموع اعنی الذات العادم لذلک التغیّر، اذ الذات بعد وجود هذا الامر الخارجی لیس هو عادماً بل هو واجد.

والعلّة هی الذات العادم لا الذات الواجد، فقد تغیّرت العلّة و

..

١ ـ هنا سقطت کلمات فی المخطوط

بسببه تغیّرالمعلول فاذن ثبت ان المعلول لایتغیر الّا و قد تغیّرت العلة اوّلاً.

و ربما یشکّک فی هذا بالنظر الی العقول المجرّدة الّتی هی علل الحرکات الدوّریة و النظر الی العقل الفعال الذی هو علة الکون و الفساد فی هذا الصنع فانها بریئة عن التغیر مع تغیر معلولاتها و هذا لیس شکّاً یوید به.

و قدّمنا فی اثنا الکلام وجه الجواب عنه بالقوة و هو انّ العقل الفعال لیس علّة علی تجرّده لهذه الکاینات الحادثة علی ما علم من امره فی ما بعد الطبیعة.

و کذلک العقول المجرّدة لیست عللاً للحرکات الدوّریة علی انّها مباد قریبة، بل المبادی القریبة هی النفوس المتغیّرة المتصوّرة تصورات جزئیةتحدث بحدوثه الحرکة و ینعدم بعدم کل تصوّر منها کل جزء من الحرکة کان معلولاً له.

امّا الشیئی الثابت علی حاله فلا یجوز ان یکون سبباً لما لیس ثابتاً بل متغیّراً فان صار سبباً فبانضمام متغیّر الیه علی وجه الشرکة اوالاعانة کانضمام حرکة الافلاک الی العقل الفعال فی ان یصیر سبباً للکاینات الحادثة المتغیرة فی هذا العالم، ویکون المجموع هو السبب من حیث هو مجموع لا ذلک الثابت علی حالة واحدة و

يكون تغيّر المعلول بسبب تغيّر المجموع و ان لم يحدث تغيّر فى ذلک الثابت ليس علّة وحدة حتى يراعى التغيّر فيه عند تغيّر المعلول بل هو مع غيره علّة فيراعى التغير فى مجموع ما هو علّة.

و لقائل ان يقول: اذا كان تغيّر المعلولات المتغيّرة التى عليها حركة من امور ثابتة الذات و امور متغيّرة لاتوزن بتغيّر تلک الثابتة الذات بل بتغيّر المجموع من حيث هو مجموع.

فعلم البارى ايضاً من الامور الثابتة الذات بل هو اوّلها و اصلها، و ليس علّة للامور المتغيّرة بل هو علّة الوسائط، فلا ينبغى ان يعتريها التغيّر عند تغير هذه الاشياء اخذت معلولة او معلومة.

و جوابه: ان حاصل هذا الكلام راجع الى ان علم البارى علّة بعيدة للمتغيّرات غير قريبة و كل ما كان من العلل هكذا، فلايلزم ان يتغيّر عند تغيّر معلولاتها.

فاذااورد القياس على هذا الوجه كان الكبرى صحيحة و لكن يبقى الكلام على الصغرى كما ذكرناه و قد بان ان الكبرى على الاطلاق الذى ذكروه ليست بصادقة الّا ان يقيد بهذا الشرط الذّى اغفلوه.

فقد استدّلوا على تصحيح الكبرى مطلقاً بان قالوا: لا اتصال للعلّة بالمعلول و ليس بينهما الّا مجرّد الاضافة فتغيّر المعلول

لايقتضى الّا تغيّر الاضافة دون تغيّر ذات العلّة.

و جوابه: انّ قولهم «لااتصال للعلّة بالمعلول الّا مجرّد الاضافة» ليس كذلک فانّ وجود المعلول من العلّة اذ العلّة ذات وجود الاخر بالفعل من وجودها بالفعل و ليس وجودها من وجود ذلک الاخر.

ثمّ اذا التفت العقل الى استفادة هذا وجوده من ذلک و افادته وجود هذا، عقل بينهما الاضافة الحقيقية و كانت الاضافة لازمة لهاتين الحالتين يعنى الاستفادة و الافادة.

و اذا كان كذلک فلا بدّ من تمييز العلّة بنوع وجود مما ليس بعلّة حتّى كان وجود هذا المعلول فيه على الخصوص دون ان كان من غيره‌اى لابدّ من ان يكون للعلّة تخصّص و تميز عن غيره حتى حصل ذلک المعلول منه خاصّة لا من غيره... [1] او الصفة الحقيقة كيف ما يثبت فلابد من لزوم المعلول لها، فان ارتفع المعلول او تغيّر فكان لارتفاع العلّة او تغيّرها اوّلاً.

ثمّ يلزم من تغيّر العلّة اوّلاً تغيّر المعلول و بسبب تغيّرها تغيّر تلک الاضافه اللازمة بينهما، فالاضافة تابعة فى الارتفاع كما كانت تابعة فى الحصول.

---

١ ـ هنا سقطت كلمات فى المخطوط.

الاعتراض الثانی: هو انّهم قالوا لو تغیّر بتغیّر المعلول لتکثّر بتکثّره.

و هذا الکلام امّا ان یوجد بیّناً بنفسه و هو انّ ما یتغیّر و بتغیّر الشیئی ینبغی ان یتکثّر بتکثّره.

و لا شکّ ان هذا لیس بیّنا بنفسه مستغنیاً عن البرهان مع انّ الوجود علی خلافه.

فانّه ان امکن تغیّر علم الباری بالاشیاء الجزئیة الزمانیة الکاینة الفاسدة علماً زمانیاً عند تغیّرها، فلا نظّن به انکاره فی حقّنا فانّه یتغیّر علمنا عند تغیر المعلوم و مع ذلک لایتکثر عند تکثره.

فان المدرک للاشیاء الجزئیة المتغیّرة ادراکاً جزئیاً زمانیاً سواء کان هو النفس علی ما هو مذهبه او القوی الجسمانیة عی ما هو مذهب ابی علی و مذهب الاوائل من الحکماء لایتکثّر اذا ادرک کثیراً منها بل یبقی بسیطاً واحداً کما کان قبل الادراک.

فان قیل: انّما لم یتکثّر بتکثّر المعلولمات و المدرکات لانّ ادراکنا الکثرة لایکون معاً و لایجتمع اثنان منها فی حالة واحدة بل یتعاقب واحد واحد علی شیئی واحد.

امّا فی حقّ الباری تعالی لایتصور تعاقب المعلوم بل علمه محیط بکل الموجودات مع کثرتها دفعةً واحدةً معاً و مع ذلک لم

یتکثّر بسبب هذه المدرکات المتکثّرة.

و الجواب: انّ کثرة المعلومات انّما یقتضی تکثّر ما هی فیه اذا کانت لها صور مختلفة متباینة متغایرة حاصلة معاً.

امّا اذا لم یکن فی العلم اختلاف صور بل حصلت الاحاطة بالکل دون الافتقار الی ترتیب المعلومات و انفصالها و تمیّزها صورة صورة فلا یقتضی تکثّرها فیه.

و علم الباری ـ جلّ جلاله ـ علی هذا الوجه فانه لما کان مجرّداً عن المادّة کان عالماً بذاته لانّ کل مجرد عن المادة فلایخفی ذاته عن ذاته و انّما یعلم ذاته علی ما هو علّته و هو مبدأ جمیع الموجودات بعده یعلم ذاته مبدأ الموجودات، فاندرجت الموجودات تحت علمه بذاته علی سبیل اللزوم دون ان تکون لها صورة منفصلة فی ذاته.

و نحن نجد فی علومنا مثالاً لهذا نرفع به بعض التعجّب و هو انّ واحداً من اهل العلم اذا اورد علیه شبهة فی مسئلة قد علمها علماً یقینیاً و اجاد معرفتها و هو یعلم انّ تلک الشبهة باطلة مموّهة و انّه مستقلّ بالکشف عن تلبیسها و عن مواضع مغالطاتها، دون ان یتمثل فی تلک الحالة فی نفسه شیئی من القیاسات و المقدمات و النتایج التی یحتاج الی ذکرها فی ابطال تلک الشبهة فان علمه

ذلک علم بامور کثيرة دون حصولها منفصلة فی الذهن.

ثمّ ياتی بالتفصيل بعد ذلک اذا اخذ فی ذکر الجواب فکان ذلک العلم مبدأ لهذا التفصيل و هو علم يقينی لاشک فيه.

فيعلم الباری تعالی من ذاته المعلومات المختلفة ايضاً علی هذا الوجه و هو مبدأ منزّه عن التفصيل، بل اعلی و اجلّ مما هو لنا و انّما يقاس بعلمنا لضرورة التقريب الی الافهام ـ تعالی اللّه عن الامثال و الاشباه علواً کبيراً ـ فهذا القدر کاف فيما ذکروه من الاعتراض علی تلک الحجة.

ثمّ الحجّة قد دلّت فی «**کتاب النفس**» علی ان ادراک الجزئيات لايکون الّا بآلة جسمانية ذات جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الاشخاص الجسمانية تنطبع فيها الجزئيات و ترتسم فی جهاتها جهاتها.

و قد وقع الاعتراف من هذا المعترض بصحة مقدّمات هذه الحجة الّا انه قال بعد ذلک انما قامت هذه الحجّة فی حقّنا علی الخصوص لاحتياجنا الی المحاکات فی ادراک المبصر و ارتفاع الحوائل المتلّونة و الخلوّ عن ادراک بصرّی غيره و کذلک فی سائر الادرکات.

امّا المستغنی عن المحاذاة و ارتفاع الحوائل المتلوّنة القوی

علی ادراک الجزئيات کلّها دفعة واحدة فلم يزل هذه الحجّة فی حقّه علی الافتقار الی الآلة الجسمانيّة.

و لا ادری کيف جعل دلالة هذه الحجّة مقصورة علينا فحسب، اذ ليس فيها يفسد شرط و يضيق تقييد بل الحجّة مطلقة علی العموم فی ادراک الجزئيات.

فکل مدرک للجزئيات ادراکاً جزئياً يکون الحجة قائمة فی حقّه علی افتقاره الی الآلة الجسمانيّة، فمن يستحيل فی حقّه الآلة الجسمانية و القوی المنطبعة فيها، يستحيل فی حقّه ادراک الجزئيات علی هذا الوجه.

وليت شعری کيف يثبت للباری ادراک الجزئيات انبثّت علی نحو ادراکنا حتّی انّه اذا ادرک صورة زيد ادرکها علی شکلها و تخطيطها و وضع اعضائها بعضها عند بعض علی ما هی عليه من اختلاف الجهات.

فلابّدمن ثبوت الجهات لما يدرک به حتّی تختلف جهات تلک الصورة فی جهات ذلک المدرک و لاجهة الّا للجسم او ما فی الجسم بسبب الجسم.

و کذلک لمربّع المجنّح بمربّعين مقسومين متشابهين ليدرکها مختلفی الجهة حتی يدرک المتيامن من جهة اليمين و المتياسر من

جهة اليسار فتقوى الحجّة المذكورة فى كتبه على انّ تغاير المربّعين ليس الّا لما ينطبع فيه و لاختلاف جهاته، فلا يكون الحجة مخصوصة بمدرک دون مدرک.

و ان لم يثبت ادراكه على نحو ادراكنا و على النحو الذى ذكرناه من اختلاف جهات الجزوئى فى جهاتها يدرک به فلا يكون ذلک ادراكاً للجزوى من حيث هو جزؤى، بل يكون ذلک ادراكاً له على على وجه آخر اى كلياً عقلياً.

وهذا كما نبيّنه فيكون موافقة فى المعنى و خلافاً فى اللفظ.

ثمّ انّه بعد ان خصّ دلالة هذه الحجّة بالشرائط الّتى ذكرها انكر رأساً انّ ادراک الجزئيات بالآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فى الاجسام فقال:

انّ الادراكات كلّها ليست الّا للنفس فليس فى العين قوّة مبصرة و لا فى اذن قوّة سامعة و لا فى الانف قوّة شامّة و لا فى اللسان قوّة ذائقة و لا فى جميع البشرة قوّة لامسة متفرقة بين الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الصلابة و اللين و الخشونة و الملامسة، بل كل هذه الادراكات للنفس بذاته.

و كذلک الادراكات الباطنة من التخيّلات و التفكّرات و التوهّمات و التذكّرات كلها للنفس.

و قال: اذا وقع للنفس التفات الى الروح الّتى فى العصبتين المجوفّتين فى العين و وقع نور البصر على المحاذى المستضيئى حصل ادراک المبصر للنفس اوّلاً و بذاته.

و اذا وقع له التفات الى اللسان و وصل اليه ذو طعم ادرک النفس ذلک الطعم اولاً من غير واسطة لاعلى انه شعور منه بادراک قوة من قواه طعماً.

و كذلک الشمّ و الذوق و اللمس و غير ذلک.

و لا ادرى كيف يمكنه ذلک هذه المجاحدة بعد تسليم مقدّمات هذه الحجّة الدالّة على ان ادراک الجزئيات لايكون الّا بآله جسمانية تنطبع فيها الجزئيات و اعترافه بانّ دلالتها صحيحة فى حقّنا و لكن على نعت القصور علينا اى على نعت انّ هذه الدلالة مقصورة علينا فانا نحتاج فى ادراک الجزئيات الى الآلة الجسدانية دون غيرها بموجب زعمه، فكيف يرجع ـ بعد التسليم ـ منكراً فى حقنا ايضاً.

و ان قال: انّى لا اسلم الافتقار الى الآلة الّا لالتفات النفس اليها فلا يغنيه ذلک فان الحجة دلّت على الافتقار الى مادّة لم يكن اضافة هذه الادراكات آلة اليه حقاً بان تقول: ابصرت و سمعت و ذقت و شممت، بل كان الحقّ ان تقول: ابصرت عينى و سمعت

اذنی.

فهذا مجموع شبهه مع ترديد ايّاها فی جميع الادراكات الظاهرة و الباطنة، فاجبت عن كل واحدة منها على سبيل الاختصار مبتدئاً من آخرها و هی تشتمل عل فنيّن من الكلام:

احدهما: علم كل عاقل من نفسه بانه المبصر و السامع لاشيئی منه.

الثانی صحة اضافة هذه الادراكات اليه عرفاً بان يقول ابصرت و سمعت.

فاقول: امّا الكلام الاوّل من هذه الشبهة فلايوؤل علی[1] نقيض المذهب الحق، فان الادراكات الجزئية حاصلة تنطبع فيها الجهات و تختلف جهاتها فی جهاتها.

على انا نقسم الكلام عليه فنقول:

امّا ان تصح مقدمات هذه الحجة و يصح تأليفها فيلزمه النتيجة و هو الافتقار ـ فی ادراک الجزئيات بطريق جزئی ـ الی مادة حاملة لها و ان لم يعرف صِحّة مقدماتها او صحّة تأليفها او صحّتهما جميعاً، فعليه ان ينص على مواضع الغلط ليمكن الكلام عليه.

١ ـ كذا فی الاصل.

و هم حادوا عن التعرّض للحجّة و استغلوا بذكر ثلث شبه توهم القدح فی المذهب الحقّ و هو:

ان الابصار انطباع شبح المبصر فی البصر بتأدية الشفاف اذا وقع عليه الضوء و صار متلوّناً بالفعل بعد ان كان بالقوّة:

اولها: انّ الابصار لوكان بالانطباع بما انطبع فی سطح الجليدية ما هو اعظم مقداراً منه و نحن نری نصف كرة السماء بل اعظم من النصف على ما قيل.

و ثانيها ـ انا نری الاشياء حيث هی و لو كان الابصار هو انطباع الاشباح فی البصر لوجب ان لانری و لا نحسّ بها الّا فی العين فحسب، و امّا القرب و البعد فينبغی ان لانحسّ به.

و ثالثها ـ انّ كل عاقل هو اهل الخطاب العلمی يعلم من نفسه انّه هو المبصر والسامع و المتخيّل و المتوّهم و المتذكّر لاغيره، و لو كان الادراک بهذه القوی و ان حصلت بهذه الآلات و القوی الجسمانيّة، الّا انّ النفس شاعرة بذلک فاذا حصلت صورة المبصر فی البصر و انطبع فيها حصل لانفسنا الشعور بذلک و تادّی اليها من القوی بطريق كلی ما ادركته القوی جزئياً و كل عاقل يعلم من نفسه انّه هو المبصر و السامع لهذا السبب.

و امّا الثانی و هو حقيقة الاضافة العرفية و صحّتها.

فاقول: الحقائق و ان كانت لا تقتنص من طريق الاضافات اللفظية الّا انّ صحة هذه الاضافة اليه بمثابة صحة اضافة الكِتبة الحاصلة بحركة الاوتا و الرباطات المثبتة فى اليد و الاصابع منها، و صحة اضافة البَطْش الحاصل باليد، و المشى الحاصل بالرجل اليه لما كان حاصلا له بآلة من آلاته وقوة من قواه.

و ذلك انّ قوّة البصر و ساير القوى المدركة و الفعّالة انّما هى قابضة عن النفس و بسبب النفس، و النفس هو المتصرف فيها و الآمر والمسخّر لها و الرباط الجامع بينها و الشاعر بادراكاتها فيكون الافعال الصادرة عن ذاتة و الافعال الصادرة عن هذه القوى اذا كانت بامره و تصرفه و تسخيره مضافة اليه كالكتبة و البطش و المشى التى مثلناها.

فان هذه افعال كانت مبادئها القريبة قوة محركة مثبتة فى الاوتار و الرباطات و اضيفت الى النفس لما كانت المبدأ الاوّل.

فكذلك اضافة هذه الادراكات اليهالهذا السبب، مع انّ هذه الادراكات قد تضاف الى هذه القوى و الآلات الجسمانية حتّى يصحّ ان يقول: ابصرت عينى، سمعت اذنى و ذاق لسانى و شم انفى و استحرّ هذا الشيئى و استرده بشرتى.

و لو كان الادراك للنفس لا بوسائط هذه الاعضاء و القوى

المنطبعة فيها لما صحّت هذه [الادراكات] التى ذكرناها و كان حصول هذه الادراكات[١] بهذه القوى بغيرها ضرورياً او قريباً من الضرورى حتى انّ من رَدّ فكره اليه قليلاً ادركه من غير ريب.

فان الطعوم المدركة لاشكّ فى انّ حصولها بالغوص فى اللسان يتكيّف اللسان بطعم طعم حتى تدركه القوى السارية فى العصبة المفروشة فى سطح اللسان.

و كذلك الحرارة و البرودة و غير ذلك من الملموسات انّما يتكيف بها البشرة لا الجوهر المفارق المستحيل عليه الحرّ و البرد و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين.

و اذا كانت هذه المحسوسات منطبعة فى هذه الآلات و الآلات هى المتكيفة بها فما الذّى يحيل انطباع القوى التّى يدركها فى هذه الآلات مع قيام الحجّة الكلية على ذلك دلّ على انّ مثل هذا الادراك لايكون الّا بآلة جسمانية.

و امّا الشبهه الثانية: و هى انّ ادراك المبصر ان لوكان بانطباع شبحه فى البصر لما اختص فى القرب و البعد بل لم يدرك الاشياء حيث هى عليه و انّما ادركت فى البصر فحسب.

١ ـ هنا سقطت كلمة فى اصل المخطوط لعل الصحيح: الادراكات.

و الجواب عنها: انّ البصر كما ينطبع فيه اشباح الاشياء ينطبع فيه الامتداد الذّى بينه و بين البصر بواسطة الشبح المتلّون فانّ من الاشياء المحسوسة ما هى محسوسة بغير واسطة، و منها ما هى محسوسة بواسطة كالمقادير و الاوضاع و الحركات و السكون و الاشكال و القرب و البعد و المماسة.

و معنى الاحساس بها بالتوسط انّ رسمه و خياله يلزم ما يحسّ به و ما يدرك اوّلاً من غير واسطة كاللون و الحرارة و البرودة حتى يمتنع ارتسام امثاله فى الحسّ دون هذه التوابع و اللوازم.

لست اعنى انّه يدرك الهواء و انّما اعنى الامتداد و الامتداد من حيث هو امتداد مبصر و متخيّل حتّى انّ الوهم يخيل فضاء ممدوداً وراء العالم دون ان يصله بجسم او يسميه الى حدّ ينقطع عنده فان الادراك انّما هو بانطباع صورة الشيئى فى البصر.

ولكن الامتداد منطبع ايضاً لازم للمتلّون فيصير الشيئى محسوساً مع هذا القرب و البعد بسبب الاحساس بالامتداد لانّ الشيئى ادرك حيث هو، فان هذا مذهب من يقول بانتشار الشعاع من الغير و هذه الشبهة انما يحسن ايرادها منهم لا ممن يقول ان الادراک للنفس بل اشكالها عليه اشدّ و اصعب.

فان النفس لايتصل بذلک المحسوس حيث هو، حتّى يدركه

هناک اذ يستحيل عليه الاتصال بالمحسوسات فلم يدركه هناک فى ذاته كما يدرک الكليات فانها يدركها غير متعلّقة و لا مربوطة بشيئى من المحسوسات، مع ان الاشكال عليه اعظم اذا العين جسم فى جهة و بيننا و بين المحسوسات مسافة ممتدة فيجوز ان ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعا للمتلّون كما ذكرنا.

و امّا النفس فليست جسمانية، و لافى جهة و لابينها و بين الجسمانيات امتداد فكيف احسّت بهذا الامتداد الذّى بين البصر و المبصر.

فان قيل: لانّ شرط ابصارها التفاتها الى الروح الّتى فى العصبتين المجوّفتين عند وقوع ضوء البصر على المتلّون الذّى يحاذيها.

فهذا القدر فى حقّنا اظهر فان المتلّون كما ينطبع فى الجليدية ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعاً للمتلّون فان النفس اذا جاز يحسّ بالامتداد بسبب التفاتها الى الروح الواصل بينها و بين المتلّون امتدادٌ فالقوة النازلة فى هذا الروح اولى ان يحسّ بهذا الامتداد على هذا الوجه.

و امّا الشبهة الثالثة: فهى انّ الاشياء العظيمة المقدار يدرک و يبصر و لو كان الادراک بانطباع الصور فى البصر لا انطبع فيه ما هو

اعظم من البصر بل اعظم من البدن کلّه من سطح الارض.

فنقول: من احاط علماً بانقسام الاجسام الی غیر النهایة و انّ الجسم الصغیر ینقسم بحسب قسمة الکسر عدداً و شکلاً و ان کان یخالف القسم القسم فی المقدار لم یستبعد هذا.

و علی الجملة التعجّب من مذهبه اکثراً انّه لیس یقول هذا الادراک یحصل للنفس ای ادراک هذا الشیئی الجزئی الذی هو نصف کرة العالم علی الوجه المشخّص المارّ مقداره فی الجهات.

و النفس لا مقدار لها فاذا جاز ان یرتسم هذا الشیئی العظیم فیما لامقدار له، مع انّ المقدار لایتصوّر انطباعه و انطباقه الاعلی متقدّر فجواز ارتسامه فی متقدّر و ان کان صغیر المقدار بطریق الاولی.

و لاینجیه اعتذاره بانّ النفس یدرک المقدار کلّها مع انّها لیست بمقدار فلیدرک الجزئی ایضاً.

و ذلک انّ المقدار الکلی لایستدعی انطباقه فی شیئی بل المقدار الکلی کمّ و وضع.

و یتصوّر النفس کماذا وضع و یتصوّر الکمّ بان یتصوّر شیئاً یقبل التجزئة او یقبل المساواة و اللامساواة.

و یتصوّر الوضع بتصوّر شیئی ذی اجزاء، لها وجود قارّ بالفعل و

اتّصال بحیث یمکن الاشارة الی بعضها انّی هو من صاحبه و لیس فی هذا انطباع امر مادّی فی غیر منقسم.

امّا الادراک الجزوی کما نحسّه من انفسنا من غیر ریب فیه فلیس الّا بمثله کما من وضعه و امتداده و مقداره فی شیئی منّا بما لا مقدار له.

و اذا لم تتعجب من مذهبه بمثل ذوات الاوضاع الممتدّة المقدّرة بمقادیر مختلفة فیه، فکیف تتعجّب من مذهبنا ذلک مع قولنا بالافتقار الی آلة مقدّرة صغیرة کانت او کبیرة.

فهذا القدر علی اختصاره کاف فی التفّصی عن شبهتم.

ثمّ انّا نلزم علیهم اشکالین:

احدهما ـ انّ الابصار لوکان للنفس اوّلاً و بذاتها عندالتفاتها الی الروح التّی فی العصبتین المجوّفتین و وقوع نورالبصر علی المحاذی المستضیئی، لوجب ان یحصل لها الادراک لکلّ مستضیئی مستنیر، کان محاذیاً للبصر او لم یحاذه، محولا بینه و بین البصر مکثف او لم یکن اذ حصل الالتفات الی الروح و ذلک الشیئی فی حالة الالتفات مستضیئی و ان لم یقع نور البصر علیه.

فان الادراک اذا کان مقیداً بالاستنارة لایختلف الحال فیه بین نوره و نور غیره من نور الشمس و القمر المستفاد من الشمس و

السراج و غيره و ان كان يقول ان نور البصر يزيده استضائة و لايحصل الادراک للنفس الّا عند كمال الاستضائة بطل قوله بنور السراج فى الليل، فان نورالبصر و ان انضمّ اليه فيقصر جدّا عن نور الشمس و حده و مع ذلک يحصل الادراک.

و ان قال: لابّد من محاذاة بين المبصر و هذا الروح فهو بين انه يكفى الالتفات و وقوع نورالبصر على المبصر فليقم مقام نورالبصر أىّ نور كان، اذ لافرق بين الانوار فى تنوّر المرئى الّا فى الشدّة و الضعف و لايقدح هذا النوع من النقيض و الاشتداد فى الابصار كما ذكرناه فى نور الشمس و السراج.

الاشكال الثانى ـ هو انّ المحسوسات الخمس و المتخيّلات و المتوهّمات ثابتة لاكثر الحيوانات و لكلها حسّ و لوكان ذلک بالنفس المفارق لكانت لها نفوس مفارقة و لو كانت لها نفوس لكانت تستعدّ لتصوّر الحقايق بحدودها و التصديق بها ببراهينها، و لوقع الفرق بينها و بين الانسان فى النوع و لايكون هذا الّا الاصرار على الباطل.

وامّا ما ذكره ابتدأ من عند نفسه فى معرض البرهان على ثبوت علم البارى بالجزئيات بطريق جزئى هو انّه قال:

كل فضيلة و شرف للمعلول هو مستفاد من العلّة و ما يستفاد من

العلّة فلا بّد من وجوده فى ذاتها آكد و اكمل ممّا للمعلول و ادراک الجزئيات بطريق جزئى و الشعور بانّها كاينة فى هذا الوقت الراهن و الاحاطة بوجودها اوقات وجودها و بعدمها احيان عدمها.

و التحقيق: لكل لازم لها من الوضع و الشخصى و المقارنة لمادة معينّة شرف يالَه من شرف فينبغى ان ثبت للعلّة الاولى هذا النوع من العلم الذى لايوازيه فى باب العلم و نوعه نوع اخرمن العلم[١].... شرفاً.

فالجواب:

قوله: ما يستفاد من العلّة فلا بّد من وجوده فى ذاتها آكد و اقوى ممّا فى المعلول ليس ببيّن و لاحق فى نفسه، اذ ليس كذلک ما افاد وجوداً افاده مثل نفسه، بل قد يصدر عن الشيئى ما ليس من نوعه كالحركة تسخّن و الحرارة تحرّک، و الضوء يسخّن و النار تسودّ و تبيض عند مصادفتها مادّتين مختلفتين فى الرطوبة و اليبوسة.

و اذا لم تجب ان يفيد العلّة دايماً مثل وجود نفسها و ماهيّتها فكيف يثبت التفاضل فيما لا اشراک فيه.

بلى ان كان مالايفيد العلّة هو نفس الوجود فحينئيد يكون اولى

١ـ هنا سقط قدر كلمتين من المخطوط و بقى شيئى منهما لا تسهل قرائته و ما اثبتنا اشبه بسياق المتن.

فيه من المعلول من ثلثة اوجه من حيث التقدّم و التاخّر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الامكان على ما هو معلوم لاهل التحقيق، مع ان الاول فى هذه الوجوه الثلاثة ليس راجعاً ايضاً الى ماهيّة الوجود و حدّه و حقيقته.

فانّ التقدّم الذاتى فى الوجود و الاستغناء عن غيره فى الوجود او وجوب الوجود ليس نفس الوجود، بل امور اعتبارها بالاضافة اليه.

هذا اذا كان النظر الى افادة العلّة نفس الوجود، امّا وراء ذلك فليس يجب ان نفصل فيه العلّة المعلول الّا فيها نستثنيه و هو انّ المعلول امّا ان يكون معلولاً من حيث نوعه و ماهيته او من حيث شخصه.

فان كان معلولاً من حيث نوعه فلا يجوز ان تكون العلّة مشاركة له فى نوعه اذ المعلول هو النوع من حيث هو نوع فلا يخرج ذلك النوع شيئاً يصير علّة لنوع نفسه.

و ان لم يكن المعلول معلولاً من حيث النوع بل من حيث الشخص فلا يكون الّا مادياً لان المفارقات نوعها فى شخصها فلا موافق لها فى النوع على ما هو معلوم عند المتعمّقين فى هذا الفنّ.

و قد بيّن فى العلوم انّ ما لا مادّة له لايتكثّر تكثّراً شخصياً و اذا

كان كل نوع منها شخصاً واحداً فاذا كان معلولاً كان من حيث نوعه كلّه، اذا لم يفصل من نوعه على ذلك الشخص شيئى حتّى يكون ذلك الشخص معلولاً من حيث شخصه لا من حيث نوعه.

فاذا لم يكن المعلول من حيث الشخص الّا مادّياً فعلّته ان لم تكن مادّةً لم تكن مشاركة له فى النوع فلا تفاضل ههنا ايضاً.

و امّا اذا كانت مادّية كالنار تكون علّة النار و قد اخذناها بحسب المشهور.

و الظاهر امّا فى الحقيقة فواهب صورالاجسام جوهر مجرّد عن المادّة و هو العقل الفعّال المخالف للاجسام بالنوع و الماهيّة.

و لكنّا نسامح فى هذا القسم اخذاً له بحسب الظاهر حتى لايخرج عن القسمة شيئى يظنّ ان الامر على خلاف ما ادّعيناه.

فنقول فى هذا القسم:

امّا ان يكون المعلول مشاركاً للعلّة فى نوع المادة او لم يكن.

فان لم يكن فلا يلزم حكمه من التساوى و غير التساوى فى المعلول، اذ بما افترقا فيه من جوهر المادّة يجوز ان يفترقا فى الاستعداد لقبول ذلك المعنى فلا يقبلانه بالسوية.

و هذا كضوء الشمس القائم به الفاعل للضوء فيما عندنا من الاجسام القابلة له او فى القمر، و يجوز ان لايفترقا بل يتساويان، و

لایؤثر الاختلاف المادّی فیه کالحال فی اتباع الاثیر لسطح فلک القمر فی الحرکة التی له بالعرض.

و ان شارک العلّة فی نوع المادّة فامّا ان یکون استعداده تامّاً او ناقصاً.

واعنی بالتمام ما لیس فی طبائع الشیئی معاوق لهذا المستعدّله، و بالناقص ما فی طباعه معاوق له.

فان کان تامّاً فظاهر انّ المعلول یجوز ان یتشبّه بالعلة تشبّهاً تاماً، و ذلک مثل النار یحیل الهواء ناراً و الملح یحیل العسل ملحاً و مالشبه ذلک.

بلی ان کان ناقصاً فلیس ممکن البتّة ان یتشبّه فیه المنفعل بالفاعل التامّ القوّة و یساویه، کالماء المسخّن عن النار لایساوی النار فی السخونة اذ فی طباعه معاوق عن هذه السخونة الحادثة فیه من خارج علی خلاف مقتضی طبعه المقتضی للبرد.

و الحاصل فی مادّة لامعاوق له فیهما لایتصوّر ان یساوی الحاصل فی مثل تلک المادّة اذ عاوقه ممانع و لم یجب فی قسم من هذه الاقسام ایفاء العلّة علی المعلول فیما یفیده من المعنی الذّی یتشارکان فیه الّا یکون استعداد المادّة فیه ناقصاً او فیما هو نفس الوجود.

امّا ما لایتشار کان فیه فانتفاء التفاضل و التفاوت معلوم قطعاً.

ولیس ما نحن فیه نفس الوجود حتی یکون العلّة فیه آکد من المعلول، و لا من لوازم الوجود.

اذ لو کان من لوازمه لم یختص بموجود دون موجود بل شمل الموجودات کلها علی سبیل اللزوم.

و لا مما یشارک المعلول العلّة فی مادّة المستعدّة لقبوله حتّی تفضل العلّة علی المعلول اذ کان استعداد مادّة المعلول ناقصاً بل لا مادّة للعلّة اصلاً تعالی الله عن ذلک.

و امّا المعلول الذّی ثبت له هذا الشرف و الفضیلة التّی هی ادراک الجزئیات فهو الحیوان و هو مادی و هو معقول الباری تعالی من حیث نوعه و ماهیته.

و ادراکه الجزئیات لازم له من حیث نوعه و تعالی الآله عن ان یشارک الحیوان فی النوع حتی یشارکه فی لوازمه.

فان قیل: الامر کما ذکرهم فانّ مالا مشارکة فیه بین العلّة و المعلول لایتصوّر فیه التفاضل.

و کذا فی الامر المادی الذّی کان استعداد المعلول فیه تامّاً.

ولکنّ ما ثبت فیه المشارکة بین العلّة و المعلول، کانت العلّة فی ذلک اولی و اقوی من المعلول سواء کان المشارک فیه ماهیّة

المعلول او لازم من لوازمه بدليل نفس الموجود.

و المشاركة ثابتة فيما نحن فيه اذ نوع العلم ثابت للبارى حسب ثبوته للانسان او الحيوان ان سمّى درک المحسوسات علماً و كون هذا الادراک لازما للحيوان لايمنع ثبوته فى حق البارى، فانّ الشيئى الواحد قد يلزم اشياء مختلفة الماهية كالحرارة تلزم الحركة و الضوء و الجسم الحارّ ايضاً.

و الجواب: هو انّه لو ثبت المشاركة من البارى و الحيوانات فى هذا النوع من الادراک لكفينا مؤنة المحاجّة و المرادّة بان ثبت له نوع العلم فلايستدلّ به على ثبوت غير ما ثبت الّا ان يدلّ دليل غير ثبوت نوعه و ما ثبت فى حقّ معلوله فلا يستدلّ به على ثبوته فى حق غيره هذا على الاطلاق فى لوازم المعلولات الّتى لايشارک العلّة فى نوعيتها.

فامّا هذا اللازم على الخصوص فقد بيّنا وجوب لزومه لنوع الحيوان بسبب افتقاره الى الآلة الجسمانيّة هذا هو الكلام على كبرى قياسهم.

امّا الصغرى و هو انّ ادراک الجزئيات بطريق جزئى امر شريف فى نفسه فليس من الشرف و المنزلة و جلالة القدر و عظم الرتبة ماموربه، اذ درک كلّ حاسّة مقصور على عارض من عوارض

الاجسام غير واصل الى كنه الجسم و لامتوغّل الى حقيقته، فالبصر للالوان و بوسايطها للوضع و الشكل و الحركة او السكون، و السمع للاصوات، و الشمّ للروايح، و الذوق للطعوم، و اللمس للحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و الخشونة و الملاسة و الثقل و الخفّة و اللزوجة و الشاشة.

و كلّ هذه الاشياء عوارض الاجسام بل لايعمّ الاجسام كلّها فانّ اكثرها مختص ببعض الاجسام.

ثمّ مع كونه مقصوراً على هذا العارض لايمكنه تجريد مدركه عن زايد عليه، اذ البصر اذا ادرک اللون ادرک معه الوضع و الشكل و الحركة و السكون شاء او ابى.

و مع عجزه عن التجريد لايدركه كلّها صالحاً للوقوع على جميع العوارض الّتى من ذلک النوع بل مشخّصاً معيّناً و لا دايماً بل منقطعاً عند تغيّر مدركه.

و لاشکّ انّ الادراک الذّى لايقف على شيئى دون شيئى بل هى بجميع الموجودات المفارقة و المادّية و عوارضها و يقدر على تجريد كل مدرک و ماهية، عن شوائب تخالطه و زوايد تعلّقه و علايق تصحبه، و لايكون ضيّق الخطو لايتعدّى شخصاً واحداً معيّناً بل يتّسع بجميع جزئيات نوع واحد.

ثمّ یکون دایماً لایزول و لاینقطع ـ تغیّر مدرکه او لم یتغیّر ـ اشرف و اکمل و افضل من ذلک الادراک الجامد علی اقل الاشیاء و اخسّها العاجز عن نیل مدرکه دون زحمة غیره، القَطُوف الذّی لایسع خطوه لمثل مدرکه، القلب الذی ینقلب غیره.

و لیس ذلک الّا للادراک العقلی المتناول بوجه واحد بجمیع جزئیّات نوع واحد و انواع جنس واحد، المستغنی عن وجود شخصی شخصی و استیناف ادراکه فحسب وجوده.

و لیس عین التغیّر ما توهّمه، بل هو مشاهدة العقل عند انقطاع علایقه عن المادة و لواحقه و انّما یکون ذلک فی الدار الاخرة.

و ایّ شرف فیما یشارک سایر الحیوانات فیه الناس و لاشکّ ان نوع الانسان افضل من انواع سائرالحیوانات.

و انّما نال رتبة الفضیلة لما بالامر المشترک فیه، بل بالامر الخاصّ به.

و لیس ذلک الّا ادراک حقایق الاشیاء و ماهیاتها بالطریق الکلّی و الاحاطة بالمسبّبات من جهة الاسباب و هذا النوع من العلم هو اللایق بالحضرة الالهیة المقدّسة عن التغیّر و الزمان.

و انّما خصّ الانسان ـ دون الجواهر العقلیة ـ بادراک الشخصیات و الزمانیة الکاینة الفاسدة من حیث هی مشخّصة و

متغیّرة.

لانّه خلق فی مبدأ الفطرة ساذجاً عن صور الاشیاء هیولانیاً، ای فی طباعه القوّة علی درکها و لم تکن قوّته خارجة الی الفعل الّا بمقدمات ینتزعها من المحسوسات المتخیّلات فردّ الی هذه الرتبة الخسیسة من سایر الجواهر المفارقة و هی درک المحسوسات و کان ذلک نقص ممکن فیه و قصور عن درک حقایق الاشیاء و ماهیّاتها و الاحاطة بالاسباب و المسبّبات.

و امّا مالیس له هذا النوع من القصور بل علم الکلّ حاصل له من ذاته بالطریق الکلّی و النزول من الاسباب الی المسبّبات فهو تقدّس عن هذا العلم الذّی هو نقص فی حقّه لاقتضائه تغیّره و احتیاجه الی الآلة الجسمانیة.

و اذ بلغنا هذا المبلغ فی الردّ فلنختم کلا منا حامدین للّه تعالی و صلّی اللّه علی محمد المصطفی و آله.

تمّت الرسالة اتمّها اصغر عباداللّه المستعان

.... (۱)

فتح اللّه بصیرته و شحّذ عزیمته لطلب معانی الامور بحقّ

---

۱ ـ هنا شطب سطر فی المخطوط وکان فیه اسم الکاتب الناسخ و هویّته.

محمّد نبیئ الجمهور و شفیع یوم النشور و صحبه و آله مصابیح الدیجور

[تمّت الرسالة]

رسالة

اسئِلة و اجوبة

بسم الله الرحمن الرحيم

اسئِلة وردت من بعض الفضلاء على مولانا القاضى الامام الاجل السيد زين الدين برهان الحق عمر بن سهلان الساوى ـ تغمّده الله برحمته ـ اشكالات لبعض طلبة العلم، فلا قعّده الفخر عن الامتداد الى سدّته المنيفة و عرضها على حضرته الشريفة، و استباث فيها القلم عن القدم معوّلا فيها على ذلک الكرم.

قد قالوا: ان الموجود لا فى مادة، عقل و كل عقل فانه يعقل الاشياء كلها و هذا غير ضرورى، فما البرهان عليه؟

الجواب: هذا السؤال يشتمل على مطلبين.

احدهما ـ طلب الدليل على ان كل موجود لا فى مادة، عقل.

و الآخر ـ طلب الدليل على ان كل عقل يعقل جميع الاشياء.

امّا الاوّل ـ فالبرهان عليه هو انّا اذا طلبنا نسبة بين موضوع و محمول بالنفى و الاثبات، فبحثنا عن حقيقة ذلک المحمول و ماهيته فوجدناها مسلمة لذلک الموضوع محكوماً بها عليه، فحكمنا بذلک المحمول على ذلک الموضوع حين وجداننا معنى ذلک المحمول و ماهيته مسلَمة الحمل عليه.

كان هذا البرهان فى اعلى مراتب الجلاء و الوضوح.

و اذا بحثنا عن حقيقة العقل تبيّنا انّها ماهية مجرّدة مرتسمة فى ماهية مجرّدة.

فكل ماهية مجرّدة بهذه الصفة فهى عقل و كل عقل فهو ماهية مجرّدة بهذه الصفة.

و العاقل ما له ماهية مجرّدة فان الماهية المجرّدة اذا ارتسمت فى ذاته يكون له لامحالة، فكونه عاقلاً هو ان له تلك الماهية المجرّدة، و ما لذاته ماهية مجرّدة فهو عاقل.

و كل مجرّد عن المادة فماهيته المجرّدة التى هى ذاته لذاته لا لغيره فهو مجرد له ماهية مجرّدة هى ذاته و كل مجرد له ماهية مجردة كانت نفسَ ذاته او غير ذاته فهو عاقل.

فيلزم اذن ان كل مجرد عن المادة عاقل اذ كل مجرد فله ذاته و لايلزم ان يكون تلك الماهية المضافة الى العاقل غير ذات العاقل.

فان واحداً منا اذا عقل ذاته فهو عاقل على حقيقة العاقلية و ليس معقوله غير ذاته، **فالعاقل و المعقول و العقل شيئى واحد.**

فعرف بهذا ان اكتناه حقيقة العاقلية يتم بنفس التجرّد عن المادة، فكل مجرد عن المادة فهو اذن عقل و عاقل بهذا البرهان.

و نظم هذه المقدمات على الوجه القياسى هو:

«انّ كل مجرّد عن المادة فله ذاته، و ذاته ماهية مجرّدة فهو عاقل، فكل مجرد عن المادة فهو عاقل».

فالقوم لم يتسلّموا امثالَ هذه الدعاوى بغير برهان، و من انتهى بحثه الى هذا المطلب فغير معذور فى خفآء هذه البراهين عليه.

و امّا المطلب الاخر و هو: ان كلّ عقل فهو يعقل جميع الاشياء، فالبرهان عليه هو انّه لايمتنع عليه مقارنة الصور المجرّدة، بدليل انّه يعقل مع غيره.

و اذا لم يمتنع عليه مقارنة الصور العقلية التى هى نفس العقل، فتلك المقارنة امّا غير حاصلة و لاخارجة الى الفعل بل هى بالقوة، او حاصلة بالفعل، لكن لاشيئى للمفارقات البرّية عن المادة بالقوة و الامكان، فان القوّة فى حيّز الماديات فحسب، و انما هناك الحصول و الفعل.

فيجب ان يكون عاقلاً لكل ما لايمتنع عليه مقارنته، و لايمتنع عليه مقارنة شيئى من المفارقات و لا المنتزعات عن المادة المجرّدة عنها، فيكون عاقلاً لجميعها و لايلزم على هذا الماديات فانه لايمتنع مقارنتها الصور العقلية، اى اذا جردّت عن المادة و عقلت مع صور اُخَر عقلته و مع ذلک لاتعقل شيئاً ما و ذلک لانّ كلامنا فيما هو عقل قائم الذات وجوده و قوامه له لالغيره.

و لا شک ان مثل هذا اذا قارنته ماهية مجردة عقلها، و الشأن فی اثبات هذه المقارنة.

و قد بينا عدم امتناعها و بواسطة عدم امتناعها حصولها لها بالفعل.

امّا الماديات اذا لم يكن قوامها بذاتها فلايتصور وجود ماهية مجردة لها مما قارنتها لغيرها انما يكون بان يوجدا معا لغيرهما لابان توجد تلک الماهية لها.

السؤال الثانی: و قالوا ايضاً ان المانع للنفس عن ادراک الاشياء هو المادة، فما البرهان علی ان لامانع لها منها الّا المادة فقط؟

الجواب: ما اظنهم قالوا شيئاً من ذلک فان المادة لاتمنع النفس عن الادراک، اذ ليست النفس مادية، اعنی بالذات و القوام و لذلک تدرک غير الماديات، و الماديات ايضاً اذا انتزعتها عن المادة بل تدرک المادة نفسها.

فلعلّه شوشت عليه حكاية قولهم فانهم ربما يقولون المانع عن الادراک المادة و هذا صحيح، و لكنهم لايعنون به ان المانع للنفس بل للماديات هو المادة، فالممنوع بالمادة هو الامر المادی المنطبع فيها لا النفس.

و امّا طلبه البرهان بعد هذا علی ان لامانع سوی المادة.

فالجواب عنه قد تقدم فی قوة جواب المسئلة الاولی و هو:

انّه اذا ثبت بالكلام الاوّل ان كل مجرّد عن المادة فهو عقل و عاقل فلا يتصور ان يكون مانع اخر غير المادة عن كونه عقلاً و الا لبطلت كلية هذه الدعوی و هی:

ان كل مجرّد عن المادة عقل، فانّا اذا فرضنا مانعاً غير المادة يمنع عن التعقل لم يكن كل مجرّد عن المادة عقلاً و قد قلنا كل مجرّد عقل هذا خلف،

مع ان حقيقة العقل كما بيّنّاها هی ماهية مجرّدة و حقيقة العاقل ماهية مجرّدة له، و اذا وحدت هذه الحقيقة ـ اعنی المجرد عن المادة ـ كيف يتصور ان يمنعها شيئی عن نفس حقيقتها.

اذ الحقائق لايمنع عن حقيقتها مانع فلا يتصور ان يمنع الانسانية شيئی عن كونها انسانية و لا القرشية عن كونها قرشية والّا لصارت انسانية بلا انسانية و قرشية بلاقرشية.

و كذا العاقل اذا كان نفسَ مجرد عن المادة له مجرد عن المادة من غير زيادة ان يكون عينه، او غيره فلا يتصور ان يمنعه شيئی عن هذه الحقيقة.(١)

١ـ كذا نص المخطوط فی الاصل.

و امّا المادة فلم تكن مانعة لشيئى عن حقيقته بعد حصول حقيقتهای لمجرّد عن تجرّده، او لعاقل عن عاقليته بل لم توجد الحقيقة التى هى التجرد لسبب وجود المادة و غير المادة لو قدرناه مانعاً بعد حصول التجرد لقدرناه مانعاً حقيقة الشيئى عن نفس حقيقته و هو محال.

السؤال الثالث: و من المعلوم ان الكليات مختلفة بالحدود و الحقائق فكيف تكون النفس مدركة للمختلفات دفعة واحدة، و نحن نحدها قبل المفارقة بالموت لاندركها الا على سبيل التعاقب.

و لاشک ان التذاذ المجرد عن المادة بمدركاتها بعد تجردها عن المادة انما يتصور اذا كانت المدركات حاضرة و حضور المدركات فى نفس متحدة كيف يتصور؟

الجواب: هذا سؤال كيفٍ و حكم بتّ من جهة ما مرمنا فامّا سوال كيف فقد...(۱)

الفصل الاول كنت قد غالطت شهاب‌الدين(۲) مرّة هزّاً....(۳)

---

۱ ـ کماتری قد بقی کلامه ناقصاً

۲ ـ لعل هو شهاب‌الدین الواعظ الشنورکانی الذی کان فی نیشابور و معاصراً للساوی و الشهرستانی و کان یحضر مجلس المباحثات و المفاوضات. تتمة صوان الحکمة: صص ۱۴۴ ـ ۱۴۱ دمشق.

۳ ـ هنا لاتسهل قرائة کلمات.

فضله لكنه قد شوش و اساء فى نقله على ان ذلک بعيد عن غزارة عقله.

و الفصل الثانى...(۱) على باصله و وصفه و ان كان لايليق ذلک بفضل شهاب الدين و لطفه.

نعم قد كان يطالبنى يوماً من الايّام لمشهد قوم من العوام لحلّ الشک المنقول عن السيّد الامام شرف الزمان(۲) ـ تغمّده اللّه بالرحمة و الغفران ـ و انا كنت اداعبه مدافعة و الاعبه، اذ كان الوقت لايحتمله و المكان لايناسبه، فمازلت ادافع اخوانى بلطايف الحيل و اتعلّل لهم بامثال هذه العلل و هم لايندفعوننى عن الالحاح و لايمتنعون عن الالحاق، حتى الجأونى الى ان ساعدتهم على ما ارادوا و استفدت لهم كما فادوا.

فاوردت اولاً كل رسالة اردت التكلم عليها بنظمها و ترتيبها صوناً لرشاقة الفاظها وجودة صوغها و تركيبها.

ثم عطفت ثانياً على معانيها فكشفت عن مواضع التغليط او الغلط فيها متوكلاً فى ذلک على الله تعالى و مستعيناً به انه نعم

---

۱ ـ کذا هنا کلمات لاتسهل قرائتها.

۲ ـ کما مرّ فی تقدیمنا نستبعد کان هذا الرجل هو السید عبدالله محمد بن یوسف الشرف الزمان الایلاقی الذّی کان طبیباً و فیلسوفاً.

الکافل و المعین.

الرسالة الاولی من کتاب «**عیون الرسائل فی فنون المسائل**» ـ فی الشک علی قیاس الخلف و الاشکال المفتقر الی الحلّ و الکشف:

الحمدلله علی سوابق نعمائه و لواحق الآئه و الصلوة علی نبیه المیمون النقیّة و صفیّه المامون الضریبة محمد و آله الاتقیا القُنّت و اصحابه الاصفیاء الثُلّت.

و بعد فقد عرض لمحرّر هذا المکتوب فی تعیین عکس القضیة و تصحیحه بالخلف شک اقامه و اقعده و ادناه و ابعده، فکم لیلة احیاها فی حلّه، و شدیدة قاساها فی کشفه و لم یتیسرله ذلک.

و الامور مرهونة باوقاتها.

و فی العلوم سبطة و فی الرجال کثرة.

ولن یعطی الله مفاتیح کل‌العلوم بقبسة واحدة و نسمة فاردة.

بل لکل مجتهد نصیب من او ابد الکلم یخصّه و جناح من شوارد‌الحکم یقصّه.

و فی الزوایا خبایا و فی جنات الارض خفایا.

و ها هو القی ذلک الشکّ فیما بین علماء وقته و حکماء عهده، الذّین عندهم دواء کل علة و شفا کل علّة، طالباً الیهم دفع مشکله

راجیاً لدیهم رفع معضله، و فقهم الله لما یحدث جمیل الذکر فی العاجلة و یورث جزیل الاجر فی الآجلة.

هذا أوانُ الشَدِّ فاشتّدی زِیَم

اقول: المستعمل غالباً فی تعیین عکوس القضایا و تصحیحها هو الخلف و لیس الخلف علی مقتضی ما عرض من الشک صالحاً لذلک، اذ لا یقین بقوته و لایصحح بمعونته عکس قضیة ما البتة.

بیانه: ولیکن القضیة الصادقة المطلوب عکسها بالخلف:

«لاشیئی من (ب) (ج) مادام (ب)» و هذه اوّل قضیة اوردها الفیلسوف فی کتابه معیناً و مصحّحاً و مبیّناً و منقّحاً عکسها بالخلف.

و هی کثیرة الغَنا فی المنطق و خاصة فی الشکل الثانی فانه لانتیجة من تألیف المطلقات فیه ما لم یکن السالبة ما خوذة علی هذا الوجه.

قال الفیلسوف: هذه القضیة ینعکس مثل نفسها ای عکسها: «لاشئی من (ج ب) مادام (ج)» ثم اقام برهاناً قاطعاً و تبیاناً ساطعاً علی تعیین هذا العکس و تصحیحه.

فقال: ان لم یصدق «لاشیئی من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق

لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) امّا دائماً مادام (ج) و امّا وقتاً من اوقات كونه (ج) دون وقت».

فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت ما فيكون (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب) صادقة» هذا خلف.

اقول: ليس الخلف فى هذا الموضع معيناً للعكس و لا مصححاً له.

بيانه: لو قال قائل ليس عكس هذه القضية ما ذكر بل عكسها: «لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، لساعده الخلف على تشبه هذا الباطل و لعاضده على توشية هذا العاطل.

و هو انه «ان لم يصدق لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، صدق نقيضه و هو: «بعض (ج) (ب) دائماً» فيفرض واحداً من الجيمات، فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت مّا على ما عرف من حال دوام الحمل، فيكون «(ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج)» فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)

صادقة» هذا خلف.

و كذلك لو قال قائل ليس عكس هذا القضية ما ذكر اوّلا و لا ما ذكر ثانياً بل عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» لساعده الخلف على هذا الباطل ايضاً.

و هو انه ان لم يصدق «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» صدق لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) بالضرورة» فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لوفى وقت مّا على ما عرف من حال ضرورة الحمل فيكون« (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل ـ و هى «لاشيى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف.

ثم بعد هذه التقريرات اقول: ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة من العكوس.

و الحق ان كان فى هذه الجملة لايكون الا واحداً و الباقى باطل، فاذا كان الخلف تارة يساعد الحق و تارة يساعد الباطل لايكون موثوقاً به معتمداً عليه فى تعيين العكوس و تصحيحها و اذ اوضح تردّده فى هذا الموضع كيف يعوّل على قياسات مردودة الى

الشكل الاوّل بالعكس و على النتائج الحاصلة من تلك القياسات.

هذا هوالشكّ العارض فمن اجاب و فى الاجابة اصاب، جاز ثنآء لاتبلى جدّته و دعآء لاتفنى مدّته.

فصل

ان اختلج فى قلب احد ان الخلف انّما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذى هو الحق داخل فيهما.

اقول: هذا الاختلاج ليس بشيئى، لانه يكون هذا القائل المختلج فى قلبه قد عرف العكس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطريق آخر.

ثم بعد ذلک قال: انه داخل فى اقسام المطلق العامى و الممكن العامى ثم حكم باستمرار الخلف فيهما بسبب دخوله تحتهما، فيكون قد انقلبت العصاَ ركوة عند هذا القائل و صار العكس المطلوب صحته بالخلف مصححاً للخلف و مبيّناً لاستمراره و هذا فى نهاية الفساد.

و ايضاً اعتبار المطلق العام و الممكن العام على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى و اعتبار هما على وجه لايتناولان الّا قسماً واحداً شيئى آخر.

و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلايتعين بالخلف

القسم المطلوب الذى هوالعكس الخاص الحق.

و ايضاً لو كان امر العكس على مقتضى قول هذا القائل لكان عكس جميع القضايا ممكناً عامياً، اذ لاقضية توخذ عكساً لاخرى الّا و هى داخلة فى الممكن العامى.

و لسقطت مؤنة الطلب عن طلاب العكس و لقام منادى الحكما فى بطون مصنفاتهم و صفحات مولفاتهم صائحاً با على صوته: ايها الناس ان عكس جميع القضايا التى فى عالم اللّه تعالى هو الممكن العامى، فضعوا اثقال التعب و دعوا احمال النَصَب عن انفسكم و اقنعوا فى باب العكس بالممكن العامى فانّ كلّ الصيد فى جوف الفَرا.

لكن ليس الامر كذلک بل لكل قضية ذات عكس عكس خاص.

و انما يبذل المجهود و ينفق المجلود فى تحصيل تلک العكس الخاص، و الخلف على موجب ما اوردت من الشک ليس بمعين لذلک العكس الخاص و لابمصحح له.

ثم بعد هذه التطويلات، از يل شغل قلب هذا القائل بمثال لايكون العكس الخاص الحق داخلاً فيه و مع ذلک يستمر الخلف.

اقول: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)» عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج)»، و هذه

قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب فيكون فى ذلک الوقت بعينه (ج) مّا(ب)، و (ب) مّا (ج).

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف، فقد قطع هذا المثال كلام هذا القائل بالكلية.

قد تبيّن من هذا كله انّ فائدة الخلف فى هذا المقام كفائدة الميزان فى حساب الهند، فانّه كلّما كان الحساب صحيحاً كان الميزان صحيحاً و لاينعكس هذا كلياً، لانه قد يكون الميزان صحيحاً و لايكون الحساب صحيحاً.

فكذلک الخلف ههنا، كلّما كان العكس صحيحاً كان الخلف مستمراً و لاينعكس هذا ايضاً كلياً، فقد يكون الخلف مستمراً و لايكون العكس صحيحاً كما رايت من الامثلة فى هذه الرسالة و الله اعلم.

هذا منتهى كلامه على ترتيبه و نظامه، و ملخّصه هو: ان المنطقيّين قد استعملوا قياس الخلف لتعيين عكوس القضايا و لا يصلح الخلف لذلک، اذ يمكن استعماله فى غير المراد تعينيه له

على وزان استعماله فيه من غير تفاوت.

و ايضاً من المعلوم انّ لكلّ قضية عكساً واحداً و الخلف يوجب لقضية واحدة عدة عكوس و العكس الحق احدهما فالخلف اذن يساعد الباطل ايضاً فلايوثق به.

و مثّل فى الدعويين بالسالبة المطلقة العرفية الزم لها بالخلف ثلثة عكوس ثم قال: «و اذا لم يتعين بالخلف عكوس القضايا كيف يعوّل على نتائج القياسات المردودة الى الشكل الاوّل بالعكس».

و انا اقول: ظنّه ـ دام مجده ـ انّهم استعملوا الخلف فى عكوس القضاياالتعيينها، ظن فاسد؛ فانهم استعملوه فيها لاثبات كونها صادقة اذا صدقت اصولها كما هو بيّن من المثال الذى ذكره.

فقد حكى فيه عن الفيلسوف انه قال:

ان لم يصدق: «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق نقيضه الى تمام القياس.

فالزم المحال من فرض «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» غير صادق فاثبت انه صادق.

و لو كان المطلوب بهذا القياس تعيين «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» او اثباته عكساً، لقال: ان لم يكن عكساً، او لم يتعين عكساً، او لم يصح انه عكس، او ما كان مؤدياً هذا المعنى.

و اذ لم يقل ذلك لكن قال ان لم يصدق علم انه لم يستعمل قياس الخلف لتعيين العكس بل لاثبات صدقه لازماًلصدق اصله و لاكلام فى كونه مثبتاً لهذا المطلوب.

و امكان اثبات صدق قضايا اخر صادقة به لايقدح فى كونه مثبتاً لصدق القضية المذكورة بل يوجب زيادة ثقة بذلك و ان لم يكن اليها حاجة، اذ كون قياس الخلف منتجاً ما نتيجة بيّن بنفسه ضرورى التصديق به.

فان قال قائل: انهم اوردوا القياس عقيب دعوى ان «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب)» ينعكس مثل نفسها اى عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)»، و هى دعوى تعيين انه عكس فيكون الدليل مثبتاً للمدعى فيكون معيناً.

قيل له: قول القائل هذه القضية عكس تلك القضية يتضمن اموراً:

احدها ـ انّ موضوع المدعاة عكساً محمول الموضوعة اصلاً و محمول هذه موضوع تلك.

و الثانى ـ ان كيفيتهما واحدة

و الثالث ـ ان حالهما فى الصدق او الكذب متفقة، فان رسم العكس فى كتب هذا الفن المقبولة فى هذا الزمان هو انه جعل

المحمول فى القضية موضوعاً و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق او الكذب بحاله، و قد اخذ لفظ العكس فى هذا الموضع مصدراً و حين سمى القضية عكساً جعل بمعنى المفعول.

ثم كون موضوع القضية المدّعاة عكساً محمول اصلها و كون محمولها موضوعة و كون كيفيتها كيفية مما لايحتاج الى اثبات ببرهان، انما البيان فى اثبات كونها صادقة مع فرض صدق اصلها فحين وجدنا موضوع احدى قضيتين محمول الاخرى و محمولها موضوعها و كيفيتهما متفقة و ثبت لنا صدق احداهما لازماً لصدق الاخرى، حكمنا انها عكسها على مقتضى الرسم المذكور، فثبت ان قياس الخلف انما استعمل فى باب العكوس لاثبات صدقها لاتعينها.

و امّا قوله: «ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً» فمحتاج الى اصلاح اذ لايجب لكل قضية عكس حتى يوصف بالاتحاد، فان السالبة الجزئية مطلقة كانت او موجهة لاتنعكس و الممكنه السالبة كلية كانت او جزئية و باىّ امكان كانت لاتنعكس ايضاً.

ثم القضية اذا كانت لها عدّة عكوس، لزم ان يكون لها عكس واحد.

فكونها ذات عكس واحد لايمنع ان يكون لها اكثر من عكس واحد، فلعله تساهل فى اللفظ، و اراد ان كل قضية منعكسة فانما يكون لها عكس واحد فقط كما انه يساهل ايضاً فى قوله «و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة عكوس» و على ما اعتقده يجب ان يكون اربعة: العرفية و المطلقة العامة و الممكنة العامة و المشروطة بشرط اللادوام، و ان كان فى الحاق الرابعة بالثلث الاوّل خطأ فاحش ابيّنه فيما بعد.

ثم بعد الاصلاح يمكن ان يقال: ليس يجب ان يكون لكل قضية منعكسة عكس واحد فقط لابمقتضى اللغة و لابموجب العرف المستحدث.

امّا اللغة فان العكس فيها ردّ آخر الشيئى الى اوّله، فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً فقد ردّ آخرها الى اولها، لان موضوع القضية جزؤها الذاتى الاول و محمولها جزؤها الذاتى الاخير فيكون قد عكست لغة.

و المفهوم الاول المستحدث اصطلاحاً لم يزد عليه الا با شتراط بقاء الكيفية و الصدق او الكذب بحاله على مقتضى الرسم المذكور المقبول عند المبرزّين فى الصناعة من اهل العصر.

فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً و

كانت الكيفية بحالها و بقى الصدق او الكذب مع ذلک بحاله فقد عكست لغة و اصطلاحاً.

فالقضية المطلقة العرفية السالبة الكلية الممثّل فى الرسالة بها اذا فرضت صادقة لزم صدقها صدق اربع و هى المعدودة فيما قبل كل واحدة منها سالبة و موضوعها محمول القضية المفروضة اوّلاً و محمولها موضوعها فيكون كل واحدة منها عكساً لاصلها لغة و اصطلاحاً.

ففى اقتصار المنطقيين على ذكر عكس واحد معين لكل قضية منعكسة و اطلاقهم لفظ العكس على قضية واحدة معيّنة اذا عكسوا قضية من غير ترديد بين قضايا و تعديدلها، فان ذلک قد يدل على انّ لكل قضية منعكسة عكساً واحداً و يؤكد ذلک الزامهم نتيجة واحدة معينة من كل قياس صحيح انتاجه بالعكس.

فلو لم يكن عكس المقدمة التى عكسها قضية واحدة معينة لم يتعين النتيجة.

و حلّ هذا الشک هو: انّهم لما وجدوا اخذ عكوس القضية ذات العكوس و هى اخصّها يلزم من صدقه صدق الباقية، اقتصروا على ذكره و اثبات صدقه بالخلف او بالافتراض و استغنوا بذلک عن ذكر الباقية لانه اذا ثبت بصدق المذكور صدق الباقية و كان وجود

الاوصاف الاخر المذكورة فى رسم العكس فيها ظاهراً علم كونها عكوساً من غير كلفة بيان لذلک.

و كذلک فعلوا فى نتائج القياسات سواء كانت بينة بنفسها او مصححة بالعكس او بغيره اذا اقتصروا على ذكر نتيجة و احدة لقياس يلزم منه قضايا فوق واحدة اذا كان يلزم من صدق المذكورة صدق الباقية، و ذلک كما اذا صح نتيجة كلية و جزئية حكموا بان النتيجة كلية جزماً اعتماداً على العلم بان الحكم اذا صدق على كل الشيئى صدق على بعضه.

و كذلک اذا صح نتيجة مطلقة خاصة او ضرورية اقتصروا على ذكرها و ان كانت يصح مطلقة عامة او ممكنة عامة، او علم ان القضية اذا صدقت خاصة صدقت عامة فانه اذا صدق انّ: «كل (ا) (ب) بالضرورة مطلقاً، او مادام (ا) صدق ان كل (ا) (ب) بالاطلاق العام و بالامكان العام».

و بمثل هذا المعنى استمر الخلف فى «المطلق العام» و «الممكن العام» حسب استمراره فى المطلق العرفى، لانه لمّا لزم من صدقه صدقهما لزم المحال من فرض كذبهما كلزومه من فرض كذبه.

فتبين ان الخلف فى كل المواضع مثبت للصدق و مساعد

للحق.

لانّ كون كل واحد من «المطلق العام» و «الممكن العام» صادقاً اذا كان المطلق العرفى صادقاً حق و لايجب ان يتطرق الفتور لذلك الى التعويل على نتايج للقياسات المردودة الى الشكل الاول.

بالعكس لما قد ظهر و تقرّر ان الخلف مثبت لصدق العكس الخاص المستعمل فى تبيين انتاج القياس لالعكسيته لم يجب ان يزول عنه التعويل ايضاً.

لانّ اثبات الخلف عكسية العامتين لايخلّ باثباته عكسية الخاص، اذا صح اثباته لها.

لان الخلل فى القياس يمكن امّا من فساد فى صورته او كذب فى مقدماته او من اجتماعهما.

و صورة الخلف المذكور صحيحة لاخفاء بها لما بين فى المنطق، و مقدماته صادقة على ما اثبته بعد، فاذا اثبت كون قضية مّا عكساً و صح بتوسطها نتيجة لزم التعويل عليها.

هذا كله على انّه يجوز ان يكون لقضية واحدة اكثر من عكس واحد بموجب ما رسموا به العكس، فان اصرّ احد على انكار ذلك وجب عليه ان يزيد فى الرسم شرطاً زايداً او يرسم العكس برسم

اخر كما اشتهى.

ثم لايقدح ذلك فى جوابنا عن الشك المقصود حلّه.

لان ذلك العكس الواحد لايستعمل الخلف الّا فى اثبات صدقه، فان شاركته قضية اخرى فى الصدق حتى يصح اثبات صدقها بالخلف وجب ان لايشاركه فى الوصف الآخر المشروط ليبقى عنها وصف كونها عكساً.

و يختص صفة العكسية لتلك القضية الواحدة و لايكون للخلف مدخل فى اثبات ذلك الوصف المختص بذلك العكس الواحد لا له و لا لغيره، فلا يلزم الشك الذى ابتدعه ـ حرس الله مجده.

و قد انحلّ مما قررنا كليته و استبان الحق جليته، و تبين ان صورة قياس الخلف صورة البرهان لايتطرق اليه شك و لاتعارضه ريبة، و اذا صدقت المقدمات التّى هى مواده، ثبت به الحق الصراح و حصل اليقين المحض.

و كان ينبغى ان نختم ههنا الرسالة و نقطع المقالة، اذ لاحاجة فيها هو غرض هذه الرسالة الى تعرّض الفصول الباقية، اذ ليس السؤال الذى فيها معيناً لوجه التفصى عن الشكّ، و لا وجوه الجواب عن السؤال قادحاً فيه.

لكنی تعقبتها علی ما هو الرسم فی امثالها و اوضحت وجوه فسادها و اختلالها.

امّا السؤال و هو قوله: «ان اختلج فی قلب احد انّ الخلف انّما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً، او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذی هو الحق داخل فيهما» فليس بشيئی لكن لامن الوجوه التّی ذكرها اذ هی باسرها فاسدة، و ان صحت فليست فی مواضعها.

لان فيها تسليم ان دخول العكس الحق ـ و هو القضية العرفية فی المطلقة العامة و الممكنة العامة ـ يوجب استمرار الخلف عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً، و ليس ذلک بحق.

فكان ينبغی ان نبيّن وجه فساد السؤال ثم نورد تلک الوجوه لو كانت صحيحة، بعد فرض صحة السؤال و تسليم موجبه تبرّعاً، و اذ لم يفعل كذلک لم يكن تلک الاجوبة متمكنة علی تقدير صحتها.

بيان فساد السؤال

هو ان فيه تعليل استمرار الخلف عند اخذ العام مطلقاً كان او ممكناً حدا اصغر و انه يدخل فيه العكس الخاص اوسط و يستمر

فيه فيه الخلف عند اخذه عكسا اكبر، فيكون الكبری هی ان كل ما يدخل فيه العكس الحق يستمر فيه الخلف عند اخذه عكساً.

فذا اريد تصحيح هذه الدعوی فامّا ان يقال: الداخل فی الشيئی اذا كان عكساً كان ذلک الشيئی ايضاً عكساً فيستمر الخلف فی العام حسب استمراره فی الداخل فيه لاشتراكهما فی العكسية.

فامّا ان يقال: اذا استمر الخلف فی الداخل فی الشيئی الذی هو عكس استمر فی ذلک الشيئی عند اخذه عكساً و ان لم يكن فی نفسه عكساً.

فيكون حاصل الوجهين: ان احد اقسام الشيئی اذا اتصف بوصف لزم اتصاف الشيئی به و ذلک غير واجب، فان المحمول علی الانسان لايجب ان يكون محمولاً علی الحيوان و ذلک كالضاحک مثلاً اللّهم الّا علی بعضه.

فانا اذا قلنا: «كل انسان حيوان، و كل حيوان ضاحک» و هو الصرف الاول من الشكل الثالث من اشكال القياس، لزم ان بعض الحيوان ضاحک.

فكذلک اذا قيل المطلقة العرفية مطلقة عامة، و المطلقة العرفية عكس لكذا او يستمر فيه الخلف و ذلک غير محتاج الی هذا القياس علی ان المطلقة العامة لاتحمل علی العرفية و كذا الممكنة

العامة و لاتوجد من العرفية بانّها عامة لان ذلک کذب.

تحقیق هذا الکلام هو: انّ المطلقة العامة نفسه یحکم بوجود محمول لموضوع او سلبه عنه فحسب، فیجوز ان یکون ذلک الحکم ضروریاً مادام الموضوع موجوداً او مادام موصوفاً بالوصف الموضوع معه، او بشرط وقت او خالیاً عن کل ضرورة.

فاذا بین ان الحکم فیها علی احد الانحاء المذکورة، تعیّن قسم من الاقسام و صار قضیة موجهة بتلک الجهة، فلا یکون القضیة المبین فیها امر من تلک الامور هی التی لم تبین فیها شیئی من ذلک.

بخلاف العامّ الذّی هو الحیوان المحمول مثلاً علی احدانواعه و ذلک لانّ هناک المحمول طبیعة الحیوان مطلقة لم یشترط فیها شرط مّا، حتّی ان شرط فی الحیوان ان یکون مجرداً عن الفصول المنوّعة صالحاً لقبول ایّ فصل کان صار جنساً و لم یبق صالحاً للحمل علی احد انواعه.

اذ لو حمل بهذا الاعتبار و حمل علیه انه جنس، لزم حمل الجنس علی ذلک النوع فکان یصح ان یقال مثلاً: «الانسان حیوان، و الحیوان جنس فالانسان جنس» و هذا کذب لان الانسان کلی محمول علی کثیرین مختلفین بالعدد فقط فلایصیر جنساً البتة.

فظهر ان «الحیوان» المحمول علی احد انواعه غیر الحیوان الذی هو الجنس بالاعتبار و ان الحیوان یمکن اخذه علی وجه یصح به ان یکون محمولاً علی احد انواعه.

امّا المطلقة العامة فلا یمکن اعتبارها علی وجه تختص به باحد اقسامه، اذ لایجوز ان یکون الحکم المخصوص بوصف خاص بحیث لایصح ان یکون غیره هو الحکم الذی یجوز ان یکون ذلک المخصوص و غیره یلی[1] القضیة اذا استعملت فی المراد مطلقة عامة کان الحکم الذی فیها فی نفس الامر خالصاً بواحد من الاقسام التی یصلح تلک القضیة و قوعها علیه لکن ذلک شیئی آخر غیر معتبر فی اعتبار القضیة مطلقة عامة.

و حکم الممکنة العامة فی امتناع حملها علی المطلقة العرفیة مثل ما ذکرنا فی المطلقة العامة، فثبت ان دخول المطلقة العرفیة فی المطلقة العامة او الممکنة العامة لایوجب استمرار الخلف فیها عند احدها عکساً.

فان قال قائل: الست قلت من قبل انه اذا صدق الخاص صدق العام فاوجبت من اتصاف الخاص بالصدق اتصاف العام به و الآن

---

١ ـ المرسوم فی المخطوط اشبه بما اثبتناه.

تمنع من ذلک فیکون تناقضاً.

قلت: المراد من قول القائل: «اذا صدق الخاص صدق العام» هو ان کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه و هو صحیح، لان العام على الاعتبار الذى بیناه فى «الحیوان» یحمل على الخاص فیکون محمولاً على کل موضوع لذلک الخاص کما ذکرت فیما تقدم، انّه اذا صدق حمل (ت) على (ا) لشرط ما فیکون قضیة مشروطة صدق حمله علیه من غیر تقیید شرط، فیصدق مطلقة عامة و صدق ان حمل (ت) على (ا) غیر ممتنع فتصدق ممکنة عامة.

فاذن قول القائل «کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه» صحیح، و لایلزم من ذلک صحة ان یقال: کل ما صدق حمله على الخاص صدق حمله على العام اذ احدهما على القلب من الاخر فلایلزم صحة احدهما من صحة الاخر و قد تبین صحة الاول و فساد الباقى، هذا بیان السؤال الذى وجهه على نفسه.

و امّا وجوه اعتراضه على هذا السؤال فاربعتها على تقدیر صحة السؤال غیر لازمة.

فالاول ـ و هو ان هذا السائل یکون قد عرف العکس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطریق اخر، ثم حکم بسبب دخوله فى

اقسام المطلق العامى و الممکن العامى باستمرار الخلف فیهما فیصیر العکس المطلوب صحته بالخلف مصحّحاً للخلف و مبیّناً لاستمراره معترض علیه من وجهین:

احدهما ـ انه لایلزم من الحکم باستمرار الخلف فى العامین بسبب دخول العکس الخاص فیهما معرفة العکس الخاص بغیر الخلف و لم لا یجوز ان یعرف بالخلف ان الخاص عکس.

ثم یقال: انه داخل فى العامین فیجب ان یستمر الخلف فیهما ایضاً.

الثانى ـ هب انه یلزم ان یعرف العکس الخاص بغیر الخلف فلم یلزم من الحکم باستمرار الخلف فى العامین بسبب دخول الخاص فیهما ان یکون العکس مصحّحاً للخلف و مبیّناً لاستمراره.

و ظاهر مما تقدم ذکره ان شیئاً[1] من ذلک غیر لازم و ذلک لان الخلف بموجب دعواه مثبت لکون القضیة العرفیة الممثل بها عکساً و بالحقیقة مثبت لصدقها فیلزم ان تکون لاستجماعها شرایط العکسیة و هو صالح لذلک اذ لا فساد فى صورته و مادّته و کونه مستمراً فى العامین لایوجب فسادا فیه، بل لما کان یلزم

---

١ ـ هذا اشبه القرائة بما فى المخطوط.

عكسية العامين بسبب دخول الخاص فيهما على زعمه و صدقهما لصدقه على ما هو الحق صلح الخلف لاثبات عكسيتهما او صدقهما لكونه مبنياً للحق صحيحاً فى ذاته لا لانّ العكس صححه و اثبته.

و امّا اعتراضه الثانى: و هو انّ اعتبار العامين على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى، و اعتبار هما على وجه لايتناولانِ الا قسماً واحداً شيئى اخر، و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلا تتعيّن بالخلف العكس الخاص.

فمختلّ من ثلاثه اوجه:

احدها انّه ادّعى للعامين وجهين من الاعتبار اشتمالهما جميع الاقسام و تناولهما قسماً واحداً.

و ذلک خطأ لانّهما لايتناولان باعتبارهما جميع الاقسام معاً او من المحال ان يكون واحدة ضرورية مطلقة، و وجودية صرفة، و ضرورية مشروطة بشرط وقت و شرط وصف، و ايضاً معدوماً جايز الوجود معاً.

لكن القضية العامة تكون فى نفسها على احد هذه الوجوه الّا انه لايكون قدبين ذلک لفظا فتكون من حيث الظاهر كالصالحة لتناول اى قسم واحد كان منها لالجميعها معاً.

و ثانيها ـ ان قوله: «**الخلف قام فيهما مع الاعتبار الاوّل**» ليس بشيئى اذ صحّ انّ الاعتبار الاوّل باطل، فلا يقوم الخلف معه بل انّما يقوم على الاعتبار الصحيح الذّى ذكرناه، لكن القضية العامة يلزم صدقها او عكسها لكونها فى نفس الامر متناولة للقسم الذى هو العكس الخاص الّا ان الخلف يثبت صدق العامة على اعتبار عمومها او عكسيتها على زعمه كذلک.

و ثالثا ـ ان قوله: «**و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول**» فلايتبين بالخلف القسم المطلوب الذى هو العكس الخاص عكساً قيام الخلف فى العامين.

و السائل لم يدّع ذلک بل ادعى على عكس ذلک و هو كون الخاص عكسا موجباً لقيام الخلف فى العامين و هو ـ دام فضله ـ ايضاً جعل الوجه الاوّل من الاعتراض هذا المعنى فكيف نسيه عن قرب حتى ناقضه.

و اما الوجه الثالث من الاعتراض و هو انّ عكس جميع القضايا يكون على مقتضى قول هذا القائل ممكنة عامة اذ لاقضية يوجد عكساً لاخرى الّا و هى داخلة فى الممكن العام و لسقطت مئونة الطلب عن طلاب العكس الى اخر هذا الكلام.

فمختّل من وجهين:

احدهما: ماسبق ذكره من انّه لاعكس لجميع القضايا حتى يكون ممكنة عامة او لايكون.

و الثانى ـ ان كون الممكن العام عكساً لجميع القضايا لايوجب سقوط موونة طلب العكس، لما علم انّ الغرض الاوّل من العكس تصحيح نتائج اكثر ضروب الشكل الثانى و الثالث من القياسات.

و النتيجة كلّما كانت اخص جهة كانت افضل، كما انّها كلّما كانت اكبر كميّة كانت افضل، فانّ النتيجة الكلية لاشكّ انّها افضل من الجزئية.

فكذلك الا خصّ جهة اذ يلزم الاعم من الاخص و لايلزم من الاخص له اعم، فاذن يكون المطلوب ابداً من العكس هو الاخص جهة و الاكبر كميّة فكما لايجوز الاكتفاء بالعكس الجزئى مهما صلح الكلى عكساً.

كذلك لايجوز الاكتفاء بالعكس الذّى هو اعم جهة اذا صلح الاخص جهةً منه عكساً، فيجب ان نطلب ابداً اخصّ ما يصلح ان يكون عكساً و ذلك يمكن بمعونة الخلف بان يعتبرله صدق اخص القضايا التّى موضوعاتها محمول القضية المطلوب عكسها، و محمولاتها موضوع تلك القضية فان دلّ الخلف على صدقها كانت هى العكس المطلوب و الّا اعتبر له الاعم منها بدرجة و هكذا الى

ان يظفر بالمطلوب او يعلم ان لاعكس لتلك القضية و قد يمكن اقتناص العكس المطلوب بغير الخلف على ما عرف فى موضعه.

و امّا قوله: فى «الاستدراک الرابع» انّه يمكن ان يقام الخلف برهاناً على ان «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب)» عكسه «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)» و هى قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب، الى اخر.

هذا الكلام من عجائب الاقوال لانه ـ حرس الله مجده ـ برهن اولاً بالخلف على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» حاكياً عن الفيلسوف من غير ان شك فى انتاجه بذلك او طعن فى صورته او مادته ثم جاء باخره و برهن به ـ على زعمه ـ على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائما مادام (ج)»، من غير تأمل ان هاتين القضيتين لايتصور اجتماعهما على الصدق، فان بين سلب (ب) عن واحد واحد من (ج) دائماً مادام (ج) و بين سلبه عنه لادائماً مادام (ج) بل فى وقت من اوقات كونه (ج) تكاذ بالامحالة و قيام البرهان على صدقهما محال فيكون احد القياسين بالضرورة فاسداً فلينظر انه ايّهما و تبين ذلك

بتحليلهما.

فنقول: لايخفى عليه ـ ادام الله رفعته ـ ان قياس الخلف مركب من قياسين اقترانى و استثنائى، و الاقترانى فى القياس ـ المحكى عن الفيلسوف ـ صغراه: «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) و امّا فى وقت من اوقات كونه (ج) دون وقت» و هى صادقة، اذ تاليها لازم نقيض مقدمها فلايجتمعان فى الكذب فاذا فرض المقدم كاذباً صدق التالى فكان الشرطية صادقة.

و الكبرى «كلما كان بعض (ج) (ب) مادام (ج) او فى وقت من اوقات كونه (ج) كان بعض (ب) (ج) فى وقت واحد» و هى صادقة ايضاً.

لانّ البعض الموضوع للجيمّية و البائية معاً فى وقت واحد فيكون (ب) مّا هو (ج) فى وقت واحد، فيكون بعض (ج) فى وقت كونه (ب).

فاذن المقدمتان صادقتان و صورة القياس صحيحة لانه قياس اقترانى من شرطيتين متصلتين من الشكل الاوّل الذى هو بيّن الانتاج بنفسه فيلزم النتيجة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) فبعض (ج) فى وقت كونه (ب)» صادقة.

ثم يصير مقدّمه فى القياس الاستثنائى و يستثنى نقيض تاليها

فيقال: «لكن ليس و لاشيئى من (ج) مادام (ب)» و قد فرضت صادقة، فيلزم نقيض المقدّم و هو «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) صادقاً» و هو المطلوب.

فتبين انّ القياس المحكى عن الفيلسوف صحيح و نتيجته صادقة فيكون لازم نقيضها و هو «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) كاذباً».

ثم اقول: القياس المعمول اخيراً صغرى القياس الاقترانى منه كاذبة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) فبعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعيّن».

لانّ التالى ليس نقيض المقدم لانّهما قد يجتمعان فى الكذب و ان امكن يجتمعان فى الصدق، لانّ الصدق اذا كان فى لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)، كذب لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)، و كذب بعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعيّن، و قد تكذبان ايضاً مع فرض الصدق وجوه اخر و فيما ذكرناه كفاية.

و اما حوالة النقيض على الكتب فغير صحيحة اذ ليس ذلك فى الكتب المتداولة فى الايدى المعقد عليها و كيف يكون فيها و هو

ظاهر البطلان.

و اذ تبين ماتقدم و تحقق، علم ان تشبيه قياس الخلف فی اثبات المطالبة بميزان اعمال حساب الهند فی امتحان صحتها و عدمها ليس علی الوجه و ان الخلف كلها استمر كان اللازم له صادقاً.

و لايتصور ان يستقيم الخلف و اللازم له كاذب و لو تصور فساد العكس و هو ثابت بالخلف الصحيح المستقيم، لعلم ان استمراره فی العكس الصحيح ليس لان الخلف يلزمه بل لصحته فی نفسه، فيكون الخلف فاسداً فی هذا المقام و غير هذا المقام، فيكون فاسداً اصلاً و قد ظهر انه ليس كذلک.

فهذا ما خطر بالبال و سنح فی الحال من الكلام علی هذه الرسالة و به الكفاية، و الحمدلله علی التوفيق و الهداية.

[تمّت الرسالة]